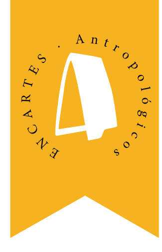


CONTENIDO

Vol. 1, núm. 1, marzo-agosto 2018
http://www.encartesantropologicos.mx

PRESENTACIÓN

Renée de la Torre Castellanos 1

COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS

GIRO GLOBAL A LA DERECHA Y LA RELEVANCIA DE LA ANTROPOLOGÍA
Gustavo Lins Ribeiro 5

LA ANTROPOLOGÍA ANTE LOS NARRADORES DE LA GLOBALIZACIÓN
Néstor García Canclini 27

REVISAR EL MANDATO ANTROPOLÓGICO
Rosana Guber 39

EL CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO EN TIEMPOS DE LA "POST-VERDAD"
John Gledhill 47

COMENTARIO BREVE
Claudio Lomnitz 56

ENTRE LOS GIROS, LOS LUGARES COMUNES CONCEPTUALES Y LA NATURALEZA CRÍTICA DE LA ANTROPOLOGÍA
Pablo Wright 59

ANTROPOLOGÍA: CONOCIMIENTO Y POLÍTICA
Esteban Krotz 67

REALIDADES ANTROPOLÓGICAS

LA ESTÉTICA DE LAS RELIGIONES AFROCUBANAS EN LA REFRACCIÓN DE ESCENARIOS TRASATLÁNTICOS
Nahayeilli Juárez Huet 84



EL MAOÍSMO EN MÉXICO. EL CASO DEL PARTIDO REVOLUCIONARIO DEL PROLETARIADO MEXICANO, 1969-1970
Uriel Velázquez 101

LOS ALTARES DEL CUERPO COMO RESISTENCIA ANTE EL PODER CARCELARIO
Adrián Yllescas 121

MULTIMEDIA

DOCUMENTAL: RELIGIÓN E INMIGRACIÓN. EL SEÑOR DE LOS MILAGROS EN ROMA
Verónica Roldán 140

ENTREVISTA

CONVERSACIÓN CON PABLO WRIGHT: LA ANTROPOLOGÍA VIAL, UNA PROPUESTA PARA EL ESTUDIO DE LA MOVILIDAD COMO CAMPO CULTURAL
Entrevista realizada por Christian O. Grimaldo 152

LAS CIENCIAS SOCIALES AQUÍ Y AHORA. SENTIDOS Y PERSPECTIVAS DEL OFICIO DE INVESTIGAR
Entrevista videograbada a Alan Knight
realizada por Claudio Palma y Joel Pedraza Mandujano
Enlace: goo.gl/aF44MS

DISCREPANCIAS

LA LEY DE SEGURIDAD INTERIOR
Debaten: Alejandro Madrazo, Julia Monárrez y Salvador Maldonado
Modera: Manuela Camus Bergareche 169

RESEÑAS

UNA MIRADA AL PASADO DE LA NUEVA GALICIA
Andrés Fábregas Puig 182

BIOGRAFÍA DEL EXVOTO GUADALUPANO
Renée de la Torre Castellanos 188



DIRECTORIO





ENCARTES antropológicos, año 1, núm 1, marzo 2018 - agosto 2018, es una revista académica digital de acceso libre y publicación semestral editada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, calle Juárez, núm. 87, Col. Tlalpan, C. P. 14000, México, D. F., Apdo. Postal 22-048, Tel. 54 87 35 70, Fax 56 55 55 76, y El Colegio de la Frontera Norte Norte, A. C., Carretera escénica Ti-juana-Ensenada km 18.5, San Antonio del Mar, núm. 22560, Tijuana, Baja California, México. Tel. +52 (664) 631 6344, encartesantropologicos@ciesas.edu.mx. Directora de la revista: Ángela Renée de la Torre Castellanos. Alojada en la dirección electrónica http://www.encartesantropologicos.mx. ISSN: en trámite. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente re lejan la postura de la revista.

PRESENTACIÓN

Vivimos hoy en una era que no había sido imaginada por la ciencia ficción: la experiencia comunicativa en un espacio virtual. La tecnología digital ha revolucionado nuestros modos de transmitir la cultura, de conocer y sobre todo de comunicar e interactuar cotidianamente. La ciencia, y con ella la antropología, no puede permanecer al margen de este cambio que, si bien propone nuevos retos, también ofrece potenciar nuestras posibilidades y alcances comunicativos.

Hace tres años nos comisionaron a un grupo de investigadores de CIESAS Occidente (conformado por Pablo Mateos, María Eugenia de la O, Alejandra Navarro y Renée de la Torre Castellanos) para que hiciéramos una propuesta creativa de una nueva revista. Tras varias pláticas, coincidimos en que queríamos crear un medio alternativo que nos permitiera comunicar una amplia gama de lo que creamos los investigadores dedicados a las ciencias sociales y humanas, y que frecuentemente, al no tener cauce para ser publicados, no se consideran como "productos" académicos; y no porque carezcan de rigor científico, sino porque no utilizamos los soportes mediáticos y digitales para este fin. Al igual que otras ciencias, las nuestras utilizan con más frecuencia instrumentos para registrar los hechos y los significados socioculturales: si bien seguimos recurriendo a las notas del diario de campo y a los dibujos, también hemos incorporado las grabaciones de entrevistas, la fotografía, las secuencias audiovisuales, el video y hasta el GPS. Así como la realidad no es fija sino que se desarrolla en movimiento, los avances tecnológicos han avanzado para permitirnos el registro de expresiones, movimientos, actividades, conductas, sentimientos, contextos y locaciones. Estos registros no encuentran cabida expresiva en

ISSN en trámite, Bajo licencia Creative Commons
ENCARTES antropológicos 1 • marzo/agosto 2018, pp. 1-4
http://www.encartesantropologicos.mx



el papel, tampoco un buen porcentaje de nuestros ejercicios analíticos lo hacen y por ello no llegan a ser productos académicos publicados. De ahí surge la idea de una revista digital que aproveche los nuevos soportes tecnológicos para publicar diferentes productos de investigación. Tras buscar un nombre convincente, que además fuera original, Andrés Fábregas nos propuso llamarle *Encartes antropológicos*. Nos convenció al explicarnos que el nombre era una metáfora de la inclusión. A este proyecto que nació en CIESAS Occidente, se sumó El Colegio de la Frontera Norte, para fortalecer esta propuesta como publicación interinstitucional.

ENCARTES antropológicos nace con la intención de aprovechar las nuevas capacidades tecnológicas que nos ofrece una revista en línea. Ha sido posible gracias al ingenio de tres diseñadores: Jaime Mohr†, Jacobo Moreno y Arthur Ventura. Las nuevas plataformas electrónicas pueden ser aprovechadas para publicar material original producto de investigación de calidad bajo lenguajes y géneros alternativos, creando plataformas y formas de interacción innovadoras y más dialógicas. El reto no se resuelve con subir una revista de papel a una plataforma digital, sino imaginando y creando nuevas disposiciones para escribir y difundir los resultados de investigación de manera alternativa y en dispositivos portátiles.

Por ello *Encartes* es, antes que nada, una invitación y una provocación a escribir con lenguajes multicódigos, que nos permitan entrelazar la palabra con la imagen, la imagen con el sonido, la voz con la escritura. Nos proponemos hacer una revista donde los artículos, ensayos, reseñas y entrevistas mantengan la textualidad de la escritura, encartando en ella la tradición oral en viva voz de los actores y las nuevas culturas que privilegian la imagen. En este sentido, encartar es incluir para combinar códigos que enriquezcan la textualidad.

Encartar sugiere incluir inserciones temáticas dentro de una revista formal. Insertar, en nuestro caso, propone incluir materiales diversos y actividades que son producto de investigaciones académicas pero que continuamente quedan marginados de nuestra producción formal en las revistas académicas convencionales. Ésta es nuestra misión: incluir alternativas de textualidad, pero también nuevas plataformas de diálogo, debate, difusión e interacción.

La revista contempla las siguientes secciones: **Temáticas antropológicas** es un apartado con un tema central que es coordinado por un responsable académico y conformado por especialistas en el tema a tratar.

Con la siguiente sección, **Coloquios interdisciplinarios**, se busca dinamizar el diálogo, la discusión y el debate incorporando nuevas formas de interacción que transformen a la revista en un foro de intercambio entre antropólogos, especialistas de otras disciplinas, creadores que entablan un diálogo con la antropología y las ciencias sociales e interesados comunes**.** **Discrepancias** es una sección diseñada para el debate abierto con especialistas que guardan posturas diferentes frente a temas de actualidad e interés público, y que por tanto exigen respuestas de los académicos de manera más inmediata. **Realidades antropológicas** es una sección miscelánea que incluye artículos originales de diversos temas. En ambas secciones se pueden encartar testimonios en audio, gráficos en movimiento y registros audiovisuales de manera complementaria al texto. **Encartes multimedia** está diseñada para publicar etnografías visuales, reportajes multimedia, ensayos fotográficos, documentales, poesía, historias de vida y archivos orales. **Reseñas críticas** no se limita a la revisión de un libro, sino que encarta también revisiones críticas de obras completas de algún autor o de alguna corriente. Invita a reseñar videos etnográficos, cine antropológico, exposiciones de arte y antropología; defensas de tesis, performances antropológicos, etcétera. **Entrevistas** incluye los formatos tradicionales y audiovisuales. En conjunto estas secciones se encartan para abrir el diálogo con el arte, el performance, los nuevos sistemas de información geográfica, la poesía, los documentales etnográficos, el cine antropológico, los ensayos fotográficos y los archivos orales. Estas diversas prácticas son de hecho parte de las actividades y de las proyecciones científicas de nuestras investigaciones, que lamentablemente no tienen cabida en el papel, pero por fortuna podrán tener difusión a través de los soportes digitales en esta nueva revista.

Estamos conscientes de que la publicación del primer número de *Encartes* es un primer triunfo que deseamos celebrar, pero también sabemos que el reto apenas comienza pues nos corresponde ampliar nuestros horizontes de inclusión y apertura hacia la interdisciplinariedad. Este esfuerzo nos llevará a buscar brechas que nos permitan articular el material publicado con la docencia; a difundir la revista para provocar y motivar a que investigadores y estudiantes produzcan y comuniquen con diferentes textualidades, formatos y géneros; a convertirnos en un puente intergeneracional entre las culturas del libro y las de la imagen y a mantener vigente la vinculación de las ciencias socioculturales con una agenda de actuali-

dad sobre el quehacer de la antropología hoy. Así podremos posicionar las producciones locales en redes globales y comunidades internacionales; incursionar en nuevos modos de leer; seguir abriendo ventanas de interacción dialógica nunca imaginadas que traspasen las fronteras mismas de las especialidades científicas y provocar discrepancias para ejercitar la libertad de oposición. Confiamos en que la existencia de esta revista contagie el mismo entusiasmo que a nosotros, el Equipo editor, nos mueve para imaginar nuevas maneras de crear, producir y difundir los resultados de investigación que a partir de hoy serán bienvenidos en nuestra revista.

Renée de la Torre Castellanos
Directora



COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS

GIRO GLOBAL A LA DERECHA Y LA RELEVANCIA DE LA ANTROPOLOGÍA[1]

Gustavo Lins Ribeiro*

Resumen: La disminución de la importancia de la participación de los antropólogos en debates públicos es el resultado de diversos factores, algunos internos a la disciplina, otros externos. La trivialidad, la alta especialización y el abandono de los temas de amplio interés público son problemas que necesitan ser debatidos. Asimismo, el actual resurgimiento de discursos de intolerancia y racismo apunta la posible llegada de una era postmulticultural donde el conocimiento antropológico debe reposicionarse. La internet es otra variable importante para comprender el antiintelectualismo contemporáneo, pues genera una renovada ilusión de transparencia que hace que las ciencias sociales parezcan inútiles. La etnografía, con su capacidad de aproximarnos a los agentes, es una base para que los antropólogos retomen un papel político/público.

Palabras claves: Antropología, debates públicos, anti-intelectualismo, derecha política, multiculturalismo.

Anthropology's relevance at a global right turn

Abstract: A decrease in the importance of anthropologists' participation in public debates can be traced to a number of factors, some inherent to the discipline, others not. Triviality, high specialization levels and neglecting issues of broad public interest are problems that must be debated. Additionally, the current resurgence of racist and intolerant discourses points to the possible opening of a "post-multicultural" era in which anthropological knowledge must be re-posited. The internet

[1] Conferencia impartida en el CIESAS-Occidente, Guadalajara, el 4 de noviembre de 2016. Agradezco al doctor Andrés Fábregas Puig, su director, la honrosa invitación.

* Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Universidad de Brasilia.

ISSN en trámite, Bajo licencia Creative Commons
Encartes antropológicos 1 • marzo/agosto 2018, pp. 5-26
Recepción: 1 de diciembre 2017 • Aceptación: 3 de febrero 2017
http://www.encartesantropologicos.mx





is another important variable for understanding contemporary anti-intellectualism in that it gives rise to a renewed illusion of transparency that seemingly renders social science useless. Ethnography—with its ability to bring us closer to cultural agents—is a base for anthropologists' new engagement with their political and public roles.

Keywords: Anthropology, public debates, anti-intellectualism, right-wing politics, multiculturalism

---

Volver a hacer un ejercicio de reinterpretación de la historia de la antropología para hablar de su presente y futuro sólo se explica por las perspectivas programáticas que cada cual de nosotros tiene. Quiero dejar claro desde el principio que veo una crisis internacional de la relevancia de la antropología como disciplina académica, una crisis de mayor o menor intensidad de acuerdo con el país en que nos fijemos. En nombre de la practicalidad o de la importancia de diversos tipos de conocimiento para el "desarrollo", en algunos lugares la quitan de los currículos, en otros intentan cerrar cursos o bien disminuyen drásticamente los financiamientos. Pienso, pero no exclusivamente, en casos recientes en el Reino Unido, en Australia, Japón y Colombia. Hay una necesidad de replantear nuestro lugar *vis-à-vis* las otras disciplinas y la sociedad.

Esta conferencia también se inserta en una larga tradición que los antropólogos tenemos de reflexionar sobre nuestra disciplina. Creo que a los antropólogos nos gusta hablar de nuestra disciplina por dos motivos principales. El primero sería un motivo pedagógico, vamos a decirlo así. Hasta hoy, la antropología no es una disciplina muy conocida. Aun en un país como México, donde existen, por ejemplo, un magnífico Museo de Antropología y una institución de alcance nacional como el Instituto Nacional de Antropología e Historia, lo que hacemos los antropólogos no queda claro para la mayoría de la población. De hecho, todos tienen alguna noción de lo que hace un médico o un ingeniero, pero lo contrario no es verdad cuando se trata de la práctica antropológica. En realidad, los antropólogos no somos muchos en el mundo comparados con profesiones más populares, como la de abogado.

El segundo motivo por el que nos gusta hablar de la antropología es mucho más importante para nosotros académicamente. El hecho es que la antropología es una disciplina reflexiva. Esa característica suya nos lleva siempre a pensar en las relaciones entre la antropología y su tiempo; nos

lleva también, claro, a saber que practicamos una disciplina que cambia de acuerdo con los cambios sociales, políticos, culturales y económicos. Pensar esta relación entre los cambios disciplinarios y los cambios históricos más amplios nos fuerza a no ser ingenuos cuando nosotros mismos somos el objeto, y a estar alertas sobre la relación entre nuestras teorías y nuestro cambiante papel político en la sociedad. Ello permite, además, ver que si existen relaciones históricas entre la práctica antropológica y diversas coyunturas, por supuesto que existen en el presente relaciones de orden político, económico, cultural y social entre la disciplina y el *zeitgeist* contemporáneo, que también necesitan ser pensadas y conocidas.

Comprender que nuestra disciplina cambia de acuerdo con el tiempo y que sus preguntas en determinados momentos conllevan características epistemológicas y heurísticas penetradas por las dinámicas sociológicas de ciertas coyunturas es lo que hace importante el estudio de la historia de la antropología, como bien planteó Ángel Palerm en su texto "Sobre el papel de la historia de la etnología en la formación de los etnólogos" (2006 [1974]). Vemos entonces que el saber antropológico, en singular, es portador de muchos saberes antropológicos que derivan de múltiples contextos y tiempos.

Aquí no estoy interesado, como estaba Palerm en su texto, en la historia de los conocimientos antropológicos anteriores a la formación de la antropología. No tengo dudas de la importancia del procedimiento palermiano, algo que busqué ampliar mirando nuestra disciplina como una cosmopolítica, como un tipo de conocimiento antropológico que se cristalizó y consolidó internamente en la academia occidental en el siglo XIX (Ribeiro, 2014). Para pensar a la antropología como una cosmopolítica que se dedica a entender las estructuras de la alteridad (Krotz 2002), parto del principio que todas las poblaciones humanas siempre tuvieron interés en explicar la alteridad, esto es, la existencia de otros distintos, de otras formas diferentes de estar en el mundo. Este deseo de entender y explicar por qué somos parecidos y diferentes es lo que llamo, siguiendo las huellas del antropólogo indio Ajit Danda (1995), "conocimiento antropológico". Veo estos conocimientos antropológicos como algo verdaderamente universal, como cosmopolíticas; esto es, como discursos que pretenden tener alcance englobante, global, discursos que van más allá de particularismos circunscritos. En este sentido, la antropología es el conocimiento antropológico, es decir la cosmopolítica del Occidente



sobre las estructuras de la alteridad que se formalizó como disciplina académica y se consolidó internamente en estructuras formales de producción de conocimiento en el siglo XIX. En suma: "mientras que la búsqueda del conocimiento antropológico es universal, la antropología no lo es. Ella es el resultado de conocimientos académicos en el Occidente que después serían globalizados" (Ribeiro, 2014: 485). Por ello, en busca de comprender la relevancia de la antropología, voy a empezar por el siglo XIX.

Antropologías de ayer

Revisitar a los clásicos nunca es un proceso inocuo. Italo Calvino, en su bello ensayo "Por qué leer a los clásicos", argumenta que los clásicos son siempre leídos desde un determinado presente. Dice Calvino (1994: 18):

> La actualidad puede ser trivial y mortificante, pero sin embargo es siempre el punto donde hemos de situarnos para mirar hacia delante o hacia atrás. Para poder leer los libros clásicos hay que establecer desde dónde se los lee. De lo contrario, tanto el libro como el lector se pierden en una nube intemporal. Así pues, el máximo rendimiento de la lectura de los clásicos lo obtiene quien sabe alternarla con una sabia dosificación de la lectura de actualidad.

Esto es justamente lo que quiero hacer en este texto. Voy a los clásicos evolucionistas del siglo XIX para mirar hacia atrás y hacia delante y para ofrecer una interpretación de lo que pasa hoy.

En su principio como disciplina académica, al establecerse, era una antropología optimista que deseaba ser más una ciencia natural, probar que lo mental, lo social, lo histórico y lo cultural también podían ser pensados por medio de leyes, tal como el mundo natural. Los evolucionistas representan los comienzos de lo que quiero llamar la Edad de Oro de la antropología, que para mí duró aproximadamente de 1870 a 1990. Como fundadores de la disciplina, los evolucionistas tenían un gran interés en explicarla. Ambiciosos en sus objetivos, sus amplias cuestiones decían acerca de la comprensión de la humanidad cómo estaba organizada, de dónde venía (de los salvajes y bárbaros) y para dónde iba (hacia la civilización). Además, también plantearon algunos de los principales dilemas de la especificidad de la antropología en relación con otras "ciencias". No era

tarea fácil. Para realizarla, se apoyaron en las ciencias naturales, las que legitimaban todas las pretensiones de verdad en el medio científico de su época. Dice Edward Tylor en 1878:

> Para muchos entendimientos ilustrados, parece resultar algo presuntuosa y repulsiva la concepción de que la historia de la especie humana es parte integral de la historia de la naturaleza; que nuestros pensamientos, nuestra voluntad y nuestras acciones se ajustan a leyes tan concretas como las que determinan el movimiento de las olas, la combinación de los ácidos y las bases y el crecimiento de las plantas y los animales (p. 30).

A pesar de persistir en la comunidad científica de su tiempo una resistencia en "admitir que los problemas de la antropología son capaces de ser tratados científicamente" (p. 245), sin duda la amplitud de los planteamientos antropológicos, en sintonía con el evolucionismo que dominaba la ciencia y la sociedad en una Inglaterra victoriana muy consciente de su propia centralidad en el mundo, hace posible que Tylor escriba once años después:

> The world has not been unjust to the growing science, far from it. Wherever anthropologists have been able to show definite evidence and inference … not only specialists but the educated world generally are ready to receive the results and assimilate them into public opinion (Tylor, 1889: 245).

> El mundo no ha sido ni mucho menos injusto con la incipiente ciencia. Ahí donde los antropólogos han sido capaces de mostrar pruebas e inferencias claras… no solo los especialistas, sino toda la gente instruida está por lo general dispuesta a recibir los resultados y asimilarlos en la opinión pública.

James Frazer, en la conferencia inaugural de su cátedra en la Universidad de Liverpool, "El alcance de la antropología social", en 1908, es igualmente optimista sobre la "ciencia del hombre… que acaba de nacer" (p. 20). Dice:

> se reservó a la presente generación… intentar el estudio cabal del hombre como un todo, inquirir no sólo en la estructura física y mental del individuo, sino comparar las diversas razas humanas, trazar sus afinidades, y,



> por medio de una amplio acopio de hechos, seguir hasta donde sea posible la evolución del pensamiento y las instituciones humanas desde el más remoto de los tiempos… La antropología busca… descubrir las leyes generales que en el pasado han regulado la historia humana, y, si la naturaleza es realmente uniforme, se puede esperar que la regulen en el futuro (Frazer, 1908: 20).

Para mis argumentos más adelante, interésame cómo ellos se relacionaban con las grandes cuestiones de su tiempo y particularmente con las "estructuras de la alteridad". Aquí hay que evitar el anacronismo, pues muchos de los presupuestos de superioridad de los evolucionistas suenan raros e irritan nuestra sensibilidad antropológica del presente. Los evolucionistas hacían una doble operación aparentemente contradictoria. Por un lado, etnocéntricamente colocaban a los hombres "salvajes" en otro tiempo, viéndolos como una especie de laboratorio de la humanidad en su momento prístino y negando, como dijo Johannes Fabian (2002), su coetaneidad. Por otro lado, afirmaban, en una especie de perspectiva protorrelativista y antirracista, la humanidad de los salvajes, tanto por admitir la unidad psíquica de la humanidad ("la bien confirmada similitud del funcionamiento de la mente humana en todas las razas", diría Frazer, p. 31) como por creer que la civilización se había desarrollado a partir de los bárbaros. En la misma dirección, afirmaban que las leyes y las religiones de los países civilizados eran derivadas de las experiencias normativas y sobrenaturales (la magia, por ejemplo) de los primitivos. Tylor claramente descarta la "configuración corporal" y el color de la piel y del pelo como factores explicativos: "parece tanto posible como deseable eliminar las consideraciones sobre las variantes hereditarias de las razas humanas y tratar a la humanidad como homogénea en naturaleza, aunque situada en distintos grados de civilización" (Taylor, 1889: 33).

Sin embargo, está claro que la explicación de la dirección de la evolución se ajustaba perfectamente a la celebración del presente (de entonces), a la celebración del poder del hombre blanco occidental, del eurocentrismo que postulaba al Atlántico Norte como el ápice de la trayectoria de la civilización. Al mismo tiempo, esa celebración calmaba la *mauvaise conscience* colonizadora, ya que legitimaba la pretendida superioridad europea frente a los lejanos otros bárbaros y salvajes y permitía colocar al otro exótico interno, los campesinos, como parte de la misma gramáti-

ca, puesto que sus supersticiones eran "sobrevivencias" en el seno de los Estados nacionales europeos –muchos en formación– representativas de etapas anteriores a la civilizada.

A lo mejor sería posible decir que el evolucionismo fue uno de los primeros intentos de las ciencias sociales de pensar lo que hoy llamamos globalización, de poner orden en un mundo cada vez más integrado. La conciencia de que la humanidad era crecientemente una entidad interconectada demandaba explicaciones que hicieron eco hasta el presente. La relación íntima entre la ideología del progreso (Harris, 1996 [1968]), una ideología central en el Occidente que gana gran espacio con la Ilustración y la Revolución Industrial, y el evolucionismo es tal vez la base de lo que se podría llamar un evolucionismo difuso que sigue con nosotros. Con su terminología de superiores e inferiores, de pueblos con modos de vida complejos y otros más simples, el evolucionismo nunca fue abandonado por parte de la "opinión pública", para usar el mismo término anteriormente usado por Tylor, ni por expertos de diferentes disciplinas. Una prueba de lo que acabo de decir son sus trasmutaciones desde el final de la Segunda Guerra Mundial en diversas teorías e ideologías del desarrollo (Ribeiro, 1991, 2007).

En el tiempo que tengo aquí, sería imposible detallar, como lo hice aunque rápidamente con el evolucionismo, las características de otros momentos clásicos subsecuentes en la historia de la disciplina. Me remonté al comienzo de nuestra historia de la antropología porque creo que dejó buenas y malas lecciones. Aquí me interesan más las buenas lecciones, sobre todo el papel que los antropólogos han tenido, consciente o inconscientemente, en la construcción de discursos o en las luchas contra el racismo. Elegí este eje organizador de mi razonamiento por ser el racismo la ideología más perniciosa que las estructuras de alteridades pueden generar internamente en diferentes sistemas interétnicos, especialmente en el seno de aquellos sistemas interétnicos que forman parte de procesos de construcción de la nación bajo la dirección de determinado segmento étnico con ideologías raciales discriminatorias y de exclusión (Williams, 1989).

No desconozco los casos de Alemania (Kohl, 2017) y Sudáfrica (Spiegel, 2017), donde algunos antropólogos influyentes apoyaron con sus prácticas regímenes abiertamente racistas. Tampoco desconozco el empleo de antropólogos estadounidenses como espías en la Primera Guerra Mundial y en otros momentos posteriores, como administradores de campos de concentración para ciudadanos estadounidenses de origen japonés,



o su participación en el presente en la maquinaria de guerra y en el espionaje de Estados Unidos.

Pero creo que es posible, con buena dosis de razón, afirmar que la gran mayoría de los antropólogos, por lo general, estamos del lado correcto en la lucha contra el racismo y la opresión. Sólo para retomar un ejemplo histórico clásico memorable, menciono el texto del padre de la antropología estadounidense, el alemán Franz Boas (1964), sobre "El problema racial en la sociedad moderna", publicado por vez primera en 1943, en un momento en que el racismo crecía y se transformaría en la causa de tragedias humanas innombrables. Si volvemos nuestra mirada hacia América Latina, serían muchos los nombres que tendríamos que mencionar, pero de una generación más contemporánea es imposible no acordarse de Darcy Ribeiro y Roberto Cardoso de Oliveira, mis compatriotas, o de los mexicanos Guillermo Bonfil Batalla, Ángel Palerm y Rodolfo Stavenhagen, por mencionar a unos cuantos extraordinarios antropólogos. También creo posible afirmar que en la historia de la antropología el arsenal de conceptos, teorías y visiones antirracistas va aumentando con el paso del tiempo. Me vienen a la mente las discusiones sobre relativismo cultural o aquellas sobre multiculturalismo e interculturalidad.

Las antropologías de hoy

No me interesa aquí el debate sobre las diferencias teóricas de la antropología contemporánea que, por lo general, han sido dramatizadas bajo el rótulo de giros: el giro culturalista, el giro interpretativista, el giro lingüístico, el giro postmoderno, por ejemplo, y ahora, como *dernier cri*, el giro ontológico. Tampoco repetiré un ejercicio que hice cuando discutí la importancia de mirar las antropologías del mundo en el presente (Ribeiro, 2006). Mi objetivo es entender el lugar de la antropología en el mundo actual, y éste ha cambiado bastante.

Desde que los evolucionistas se negaran a explicar las diferencias entre los hombres en términos raciales y definieron como parte central de sus intereses estudiar "los hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de una sociedad" (Tylor 1878: 29) para fundar la ciencia de la cultura, como llamó a la antropología Edward Tylor, la noción de cultura ha sido central para el desarrollo de las ideologías antirracistas modernas. De hecho, una contribución fundamental de la antropología a la vida pública fue la diseminación, directa o indirectamente, de la noción

antropológica de cultura. En este viaje sociológico e histórico, la "cultura" se politizó y llegó a participar de formulaciones importantes para la vida democrática y republicana, dando forma a políticas públicas dirigidas a administrar los conflictos interétnicos inherentes a las estructuras de alteridades internas en los Estados nacionales.

Creo que la diseminación internacional del multiculturalismo es el mejor ejemplo de lo que acabo de decir y coincide, para mí, con el auge de la relevancia de la antropología en la vida sociopolítica contemporánea y con el principio de la decadencia de esta relevancia. La década de 1990 sería, como dije, el fin de la Edad de Oro de la antropología. El impacto del multiculturalismo puede muy bien ser ilustrado con la publicación en Estados Unidos, en 1997, del libro *We are all multiculturalists now*, escrito por Nathan Glazer, un antiguo opositor a esta política y, en América Latina, con las nuevas constituciones de Colombia (1991) y de Argentina (1994), claramente influidas por esta ideología. El mundo académico fue ampliamente impactado por la creación de programas de posgrado multiculturalistas y por el uso de esa noción en distintos tipos de interpretaciones sociológicas y antropológicas. La conciencia de que el multiculturalismo es una ideología anglosajona de administración de conflictos interétnicos llevó a muchos de nosotros en América Latina a una aproximación con la "interculturalidad", otra perspectiva que igualmente revela la centralidad de la noción de cultura en estos momentos (Ribeiro, 2003; García Canclini, 2011).

Si es correcto decir que los fundadores evolucionistas de la antropología tuvieron una retórica optimista, es igualmente correcto afirmar que un cierto pesimismo sobre su propia suerte parece haber afectado a la antropología en aquel mismo momento. Para una disciplina muchas veces rehén de lo que Michel-Rolph Trouillot (2003) llamó "el casillero del salvaje", la perspectiva de la desaparición del "nativo" ha sido desde siempre un problema. Veánse, por ejemplo, los lamentos de Frazer en 1908 (1908: 33-34) por la "extinción", la "agonía", o el inevitable cambio de los salvajes y su significado para la obtención de datos antropológicos. En 1966, casi 60 años más tarde, Claude Lévi-Strauss (1966: 124), en *Current Anthropology*, tuvo que lidiar con la moda "en ciertos círculos de decir que la antropología es una ciencia en decadencia por la rápida desaparición de su tema tradicional: los llamados primitivos". Ciento un años después de Frazer, en 2009, el congreso de la Asociación Antropológica Americana



tuvo por tema "Fin/es de la Antropología". El reconocimiento de que el final del salvaje hacía temblar los cimientos clásicos de la antropología puede ser sintetizado en la famosa frase que Clifford Geertz (1983: 151) habría dicho en los años 1980: "ahora todos somos nativos". Para Arturo Escobar (1999), en un texto sintomáticamente llamado "El final del salvaje", lo que subyacía la posibilidad de desaparición de la antropología eran las nuevas formas de relación entre naturaleza y cultura, resultado de las nuevas tecnologías reproductivas y de lo virtual, por ejemplo, que estarían generando una era *posnatural*, en la expresión de la antropóloga británica Marilyn Strathern (1992). De hecho, la relación entre la disciplina, su crisis y la posibilidad de su desaparición es tan presente y recurrente que yo comparé la antropología al fénix, el ave mítica griega que renace de sus propias cenizas (Ribeiro, 2004).

Con la amplia difusión pública de la noción antropológica de cultura, la antropología, ya en los años 1990, empezó a pagar por sus propias victorias. Por un lado, aumentó la competencia en el seno de la academia con el surgimiento o la consolidación de campos de debates transformados en (trans)disciplinas, como los estudios culturales, los estudios postcoloniales, los estudios de género, los estudios de ciencia y tecnología. No se puede dejar de mencionar también, en la década de 1990, el postmodernismo que llena el vacío dejado por la pérdida de influencia del marxismo en los años posteriores a la Guerra Fría. Con su crítica de las metanarrativas y su glorificación de lo fragmentario, el postmodernismo vino a casarse con una tendencia a la hiperespecialización que ya venía desarrollándose debido al gran crecimiento del mundo académico después de la Segunda Guerra Mundial. Como bien planteó Eric Wolf en 1998 (2008: 33-34), en su presentación de la segunda edición del libro *Antropología y marxismo* de Ángel Palerm, el rechazo de los postmodernos al uso de "conceptos generales" condujo a la privación del "uso de métodos adecuados para caracterizar la matriz de relaciones donde tienen lugar los hechos y narrativas que registran" y a resultados "triviales, ya que no puede establecerse relación alguna con otros temas que no sean el propio, en sus propios términos".

La competencia con otras disciplinas muchas veces más abiertas a posiciones y debates politizados, la hiperespecialización y la trivialidad llevan a un panorama de creciente irrelevancia pública de la antropología estadounidense, la más poderosa del mundo. De hecho, la antropología

estadounidense logra, de cierta manera, exportar su propia crisis como si fuera una crisis universal de la disciplina. De hecho, la trivialidad y la irrelevancia de la antropología de los Estados Unidos ya habían sido apuntadas como un problema grave por Eric Wolf en su texto "American Anthropologists and American Society" (2001 [1969]): 21). Los colegas estadounidenses reaccionaron en los últimos 15 o 20 años intentando remediar el problema por medio de lo que llamaron "antropología pública" (Borofsky, 2004) y "antropología comprometida" (Low & Merry, 2011). Pero desgraciadamente la recuperación de la relevancia pública de la antropología no es un movimiento que se pueda dar de manera independiente de las dinámicas sociológicas.

Antes de ir directamente a la cuestión, quiero decir que la pérdida de relevancia relativa de la antropología no ocurre de forma pareja en todos los países. Es cierto que algunas de las razones sociológicas que presentaré enseguida inciden en casi todos, pero la historia de la disciplina, sus relaciones institucionales y políticas en diferentes contextos resultan en características distintas. La cuestión central es cómo explicar que una disciplina cada vez más potente, que ha crecido de manera relevante en varias partes del mundo, haya perdido su "prestigio" en la participación de los debates públicos y sea con frecuencia vista como un problema o como algo irrelevante.

Los cambios en la relación cultura/naturaleza ciertamente son importantes para explicar no sólo un necesario énfasis en los estudios antropológicos sobre la ciencia y la tecnología, sino también para comprender concepciones que viajan fácilmente en el mundo académico de hoy, como las que postulan la agencia de las cosas, a la cual llamé hiperanimismo o, irónicamente, animismo de los modernos, un movimiento que se relaciona con un proyecto de reencantamiento del mundo. La fuerza del hiperfetichismo, de la mercantilización de todo, hasta del inconsciente, como ya afirmaba Fredric Jameson en un ensayo visionario de 1984, es la contracara del hiperanimismo en un mundo chato e hipersaturado de tecnologías y manipulaciones humanas. El pensamiento de las ciencias sociales está hoy ubicado en el espacio generado por la tensión de estos dos extremos, un mundo animado por fuerzas otras que se contraponen a un mundo animado por la invasión del capital en todos los espacios.

No por casualidad hoy se habla del antropoceno, una noción geológica que lleva a pensar en la capacidad humana de destruir su propio planeta.



En realidad, el término *capitaloceno* (Moore, 2016) describe mejor de lo que se trata. Aquí está otro frente al cual los antropólogos llegamos tarde. Curioso: si estamos hablando del antropoceno, ¿por qué no fueron antropólogos los que iniciaron esta discusión? Lo pregunto no por algún tipo de chauvinismo antropológico, sino para ilustrar la ausencia de los antropólogos en debates de punta globales, con las pocas excepciones de siempre. Los antropólogos desaparecimos no sólo de los grandes debates nacionales, como afirma Claudio Lomnitz (2014) al hablar de la antropología mexicana actual, sino también de los grandes debates globales. Si no fuera así, ¿cómo explicar la *boutade*, la broma, del antropólogo noruego Thomas Hylland Eriksen en su conferencia en el último congreso brasileño de antropología en agosto de este año? De acuerdo con Eriksen, el antropólogo más conocido en el mundo hoy es el biólogo Jared Diamond, por su libro *Guns, Germs and Steel* (*Armas, gérmenes y acero*, 1997), que trata de la historia de la humanidad desde un punto de vista bastante criticado por los antropólogos. Parece que al abandonar las grandes cuestiones que eran tan importantes para los evolucionistas y difusionistas del siglo XIX y XX, dejamos la puerta abierta para que otros entraran y abandonamos ese lugar de habla.

Para ponerlo de la manera más simple y directa: ¿la culpa la tendremos nosotros, los antropólogos? Parcialmente tal vez, pues nos fuimos enredando en nuestras discusiones internas y en nuestras especialidades, como forma de mostrar erudición y de hacer carrera. Pero hay muchas otras razones sociológicas que escapan a nuestras propias capacidades de agencia aunque, por lo general, hayan sido recibidas con cierta pasividad no solamente por nosotros sino por el campo académico en general. Primero, hay que hablar claramente de un antiintelectualismo cada vez más intenso en el mundo. Parece que la ignorancia ha subido muchos escalones en su batalla contra la sabiduría. El papel político del antiintelectualismo es conocido y se expresa en los discursos de los políticos profesionales con mucha claridad. No por casualidad los regímenes autoritarios o populistas son antiintelectuales. Pero hasta los propios académicos muchas veces adoptamos, como una forma ingenua de criticar el esnobismo de la vida académica o como una manera de incluir otros saberes en la circulación de conocimientos, actitudes antiintelectuales, con lo que estamos contribuyendo inadvertidamente a la crítica que acusa de irrelevancia lo que hacemos.

El antiintelectualismo afecta especialmente las humanidades y las ciencias sociales. Destaco la antropología por lo que considero como su

carácter eminentemente subversivo de la naturalización del orden de las cosas. Al mostrar que otros mundos no solamente son posibles sino que realmente existen, la antropología constantemente denuncia el orden del capitalismo y de sus sistemas de poder asociados. En tiempos conservadores, como son los actuales, se busca sofocar el pensamiento crítico y la antropología no podría escapar de este movimiento.

El antiintelectualismo también puede ser el resultado del imperio de las pantallas, sobre todo de las pantallas que son puertas de acceso a la internet. Estamos asistiendo a la llegada a la vida adulta de la primera generación nativa de la era digital. Los cambios en la capacidad y las formas de lectura son un tema de punta que nos interesa a todos los que trabajamos con la producción, transmisión y difusión de saberes. Todavía no hay consenso y las posiciones varían desde aquellas que muestran una disminución de la capacidad de lectura en profundidad hasta las que creen en el surgimiento de un nuevo tipo de lectura fragmentada que no es completamente entendida porque los investigadores todavía tienen una visión del problema centrada en el libro. Véase por ejemplo *Hacia una antropología de los lectores*, de 2015, resultado de una investigación de la UAM-I que contó con la participación de antropólogos como Néstor García Canclini, Eduardo Nivón Bolán y Rosalía Winocur Iparraguirre (García Canclini *et al.*, 2015). La internet también representa otro tipo de desafío para las ciencias sociales en general. La declaración extremada de Umberto Eco según la cual "las redes sociales dan el derecho de hablar a legiones de idiotas" y han generado una "invasión de imbéciles" son para mí un síntoma de algo más amplio, de la hiperdemocratización de lo que llamé el espacio público virtual, en el cual todos aparentemente tienen el mismo peso y valor. Los efectos de esta hiperdemocratización pueden ser positivos, como yo creí en 1998 cuando hablé de la comunidad transnacional virtual-imaginada y su poder de testimonio y activismo político a distancia (Ribeiro, 1998), o como creyó Manuel Castells (2012) al analizar las redes de indignación y esperanza detrás de movimientos como la primavera árabe o *occupy Wall Street*. Pero sus efectos también pueden ser negativos. Primero, por la facilidad con que la vigilancia se puede hacer hoy día sobre los ciudadanos de todo el mundo que usan la red. En realidad, estamos asistiendo al final de la vigencia de las nociones burguesas de privacidad. Después, por lo que ha significado de concentración de poder económico y político en manos de unas pocas y gigantescas compañías,





como Googgle y Facebook. Además, sospecho que mucho de la polarización política vista en países como el mío, el Brasil, se relaciona con esta ampliación de la capacidad de intervención en el espacio público virtual. Por último, volviendo a la vituperación de Eco y con impactos mucho más fuertes sobre lo que nos interesa en esta conferencia, la internet crea una ilusión panóptica y omnisciente en sus usuarios. A fin de cuentas, puedo ver y saber todo usando a la red. El mundo parece ser transparente para los sujetos. Si puedo ver y saber todo, ¿por qué necesitaría de alguien que me explique el mundo? ¿Para qué sirven los científicos sociales?

En realidad, la internet es el reino de lo que llamo el capitalismo electrónico informal, la cara más dinámica del capitalismo hiperflexible que representa otras dinámicas del capital muchas veces subsumidas bajo la megaetiqueta del neoliberalismo. Claro que la universidad y las estructuras de (re)producción de conocimiento no podrían quedar inmunes. Los centros hegemónicos del sistema mundial de producción académica fueron visiblemente afectados por las ideologías neoliberales y sus mandatos administrativos. En el Reino Unido y los Estados Unidos los rectores de muchas universidades pasaron a ser administradores de negocios que deben producir ganancias crecientes. Es triste, pero parece que hay un proceso de demolición de un patrimonio de la inteligencia humana que llevó siglos para ser construido en aquellos países. Algunos de los procesos estructurales de este movimiento en la academia son la llamada cultura de auditoría y el productivismo, o sea, el control de la producción de productos académicos por cantidad y no por calidad, medidas implementadas internacionalmente. La antropología, con los largos tiempos implicados en la práctica etnográfica y en la maduración de la reflexión, se vio particularmente afectada. Pero los antropólogos también han dedicado su atención al neoliberalismo en el seno de la universidad. Los trabajos de Cris Shore y Sue Wright son un ejemplo de esto. En la introducción de una colección de textos dedicados al análisis antropológico del tema, Tracey Heatherington y Filippo M. Zerilli (2016: 43) dicen:

> Basados en años de investigación sistemática en diferentes contextos universitarios, Shore y Wright dejan claro que el modelo neoliberal no sólo está transformando el papel de la universidad en la sociedad, sino también está creando nuevos tipos de sujetos cuyas prácticas y *ethos* son estructu-

rados por una emergente cultura empresarial que está arraigando en el corazón de la academia. Dimitris Dalákoglou considera cómo los cambios neoliberales promueven estrategias empresariales y el comportamiento egoísta en los académicos. Explotando la etimología de la idiotez, insiste en que es crucial reconocer y desafiar las acciones de los muchos "idiotas" que ahora circulan en la academia, esto es, aquellos que simplemente actúan de acuerdo con intereses egoístas.

Asimismo, el principio del "publicar o perecer" se exacerbó como guía de la productividad y llevó a un aumento de la irrelevancia de los textos académicos. En un artículo periodístico intitulado "Profe, nadie lo está leyendo", Asit Biswas y Julian Kirchherr (2015) lamentan el crecimiento de "la ausencia de los profesores", especialmente de los científicos sociales, "en la conformación de los debates públicos y de las políticas públicas", y notan que "en los años 1930, 1940, 20 por ciento de los artículos en la prestigiosa *The American Political Science Review* se enfocaban en recomendaciones de políticas públicas. En el último conteo, este número había bajado a un mero 0.3 por ciento". Además, muestran que "82 por ciento de los artículos publicados en las humanidades no son citados siquiera una vez", y añaden que "si un artículo es citado, no significa que realmente fue leído... de acuerdo con una estimación, apenas 20 por ciento de los artículos citados fueron realmente leídos". Ellos "calculan que un artículo mediano en una revista con dictámenes de pares no lo leen completo más de diez personas". Todo lleva a creer que *publish or perish*, publicar o perecer, cada vez dice más respecto de los intereses de los oligopolios internacionales de la publicación científica que de los intereses de los investigadores o de un campo científico particular.

Frente a todos estos cambios estructurales en las universidades y en las macropolíticas científicas, las reacciones de los académicos han sido tímidas. Cuando mucho se habla de hacer *slow science*, una postulación, por lo general, desconocida de la mayoría.

Quiero finalizar esta sesión con uno de los factores del lugar problemático que la antropología ocupa hoy considerando algo fundamental para la suerte que hemos de correr en el presente y en el futuro. Para ello, tengo que volver a la estructura de alteridades y sus ideologías. En la mayoría de los países estamos identificados como defensores del multiculturalismo, es decir, con la defensa de la diferencia y de la diversidad cultural



y de comportamientos. Como dije, el momento en que la importancia pública de la antropología en la contemporaneidad empieza a decaer coincide con el auge del multiculturalismo como política y discurso públicos en la década de 1990. ¿Pero cómo empezamos los años 2000? Con el ataque a las Torres Gemelas en Nueva York, perpetrado por fundamentalistas musulmanes. El fundamentalismo se transformó en un problema político global, cada vez más racializado, en la medida en que otros atentados fueron cometidos en Europa y una entidad como el Estado Islámico sustituyó a la ya muy temida Al Qaeda. Las migraciones masivas de árabes a Europa intensificaron el etnocentrismo y el racismo en un contexto donde se da una identificación automática entre terror e islamismo. La intolerancia racial y el racismo volvieron con intensidad, pero con nuevos objetos y escenarios muy distintos de aquellos cuyo centro eran las poblaciones negras de Estados Unidos, organizadas en movimientos sociales, que luchaban por sus derechos civiles en los años 1950, 1960. Fueron estos movimientos sociales los responsables de la transformación de premisas multiculturalistas en políticas públicas.

Pero la naturaleza del racismo contemporáneo más visible ha cambiado. Ya no se relaciona exclusivamente con las demandas de reconocimiento y dignidad hechas por ciudadanos históricamente discriminados en diferentes Estados nacionales. El racismo contemporáneo se confunde también con la geopolítica global de fuerzas imperialistas donde la discriminación se dirige a los musulmanes y los migrantes. El racismo ha regresado con fuerza, como bien lo demuestran la elección de Donald Trump en los Estados Unidos o el aumento de la intolerancia en el Reino Unido y en Alemania. Todo esto me lleva a preguntar si no estamos ya, de hecho, en una era postmulticulturalista. Si esto es cierto, ¿para qué necesitamos antropólogos con sus lecciones de tolerancia? De hecho, la elección de Trump en Estados Unidos no sólo ha generado una ola de intolerancia racial en contra de los inmigrantes mexicanos y musulmanes, por ejemplo, sino también un debate sobre el final de la eficacia de la política identitaria liberal con el resurgimiento de un desinhibido supremacismo blanco.

Conscientes como pocos de los peligros que acechan en el presente, los antropólogos polacos se movilizaron contra la discriminación y publicaron un manifiesto en octubre de 2016, que reproduzco parcialmente por ser un índice de lo que acabo de decir y un esfuerzo legítimo de reposicionar la antropología frente a los graves problemas actuales:

> Como representantes de las disciplinas de la Antropología y la Etnología, nos sentimos particularmente responsables de la forma en que la cultura y la sociedad son comprendidas y representadas. Nos preocupan seriamente la proliferación y la manipulación de la ignorancia en el debate público, en los medios, la educación y la política de la Polonia de hoy. Nos referimos en particular a las afirmaciones engañosas sobre la migración, los refugiados y el multiculturalismo, así como sobre las identidades nacionales, étnicas y religiosas. Por todas estas razones, creemos importante y necesario… posicionarnos respecto de estas cuestiones. Por más de cien años, la cultura y la sociedad han sido el principal foco de la reflexión teórica y de los estudios empíricos de nuestra disciplina. Así, nos sentimos obligados y autorizados a hablar cuando este conocimiento es utilizado para engañar al público. Nuestro sentido de la obligación está arraigado en el *ethos* de la antropología, una disciplina que sirve a la sociedad y los valores humanísticos. También nos motiva un sentido de responsabilidad y deber cívico. Al abrazar estos ideales, nos oponemos decididamente a la discriminación, la exclusión y el discurso de odio motivados por diferencias culturales, religiosas, étnicas, de género o de visiones de mundo. Protestamos contra la manipulación consciente de los hechos, la ideologización de las creencias, la xenofobia, el racismo y la violencia dirigida a las personas que representan diferentes culturas, identidades, posiciones políticas, confesiones y valores. Estos actos de odio que se han tornado más frecuentes en la sociedad polaca de hoy socavan los cimientos del orden social y frecuentemente llevan a tragedias reales. Apoyamos el conocimiento fidedigno sobre la cultura y la sociedad, clamamos por respeto mutuo y exigimos respeto por los valores humanísticos. Nuestro objetivo y nuestro sueño es una sociedad diversa y abierta construida sobre los ideales de la democracia y de los derechos humanos (Antropólogos polacos, 2016).

Antropologías del futuro

Frente a la nueva cara del racismo que se consolida, los antropólogos necesitamos organizarnos y sumarnos a los movimientos sociales que luchan por los derechos humanos y contra toda forma de discriminación, como lo están haciendo los colegas polacos. Nuestra imaginación interpretativa, teórica y política necesita comprender el cruce actual del racismo y la geopolítica global imperialista para poder aportar interpretaciones que desnuden las formas contemporáneas de violencia racista, sexista y am-

biental. Nuestra tarea no es reconfortarnos con metanarrativas pastorales y comunitarias, que pueden ser importantes y necesarias en contextos específicos y delimitados, pero son insuficientes para lidiar con la crisis de civilización que vivimos y los rumbos del capitalismo hiperflexible. Nuestra tarea principal es, por medio de esfuerzos de investigación y de reflexión, ayudar a vislumbrar y a construir las salidas posibles para esta crisis a la que Immanuel Wallerstein llamó "giro global a la derecha" (Wallerstein, 2016). En lo inmediato, dada nuestra tradición de lucha contra el racismo, estamos llamados a participar claramente en los tiempos difíciles que representará la era postmulticultural. Estoy de acuerdo con Claudio Lomnitz (2014), quien pone la etnografía una vez más en el centro de nuestros esfuerzos por demostrar la relevancia social y política de nuestro quehacer. Dice Lomnitz:

> Demasiado frecuentemente, hoy, nos encontramos con la sensación de que las categorías de análisis no alcanzan siquiera a describir la realidad –ni hablar de explicarla. De hecho, no se puede explicar bien lo que no se sabe describir primero. Es decir, que la crisis de la economía y de la ciencia política, e incluso de la afición actual por la encuesta y de la agregación de opiniones como si ellas describiesen de manera transparente las prácticas y creencias de los encuestados, está dejando un espacio enorme para la etnografía y, por lo tanto, para un renacimiento del papel de la antropología en el debate público y la construcción de futuro.

La crisis que vivimos nos obligará a retomar nuestro papel político en el presente y en el futuro. Los conflictos que se desencadenarán llevarán a un nuevo reconocimiento social de las virtudes de la antropología (ver por ejemplo Leader, 2016) cuya metanarrativa se basa en el entendimiento y en la paz.



Bibliografía

Antropólogos Polacos (2016). Anti-discrimination manifesto of Polish anthropologists and ethnologists http://zjazd.weebly.com/english.html. Acceso 2 de noviembre de 2016.

Biswas, Asit y Julian Kirchherr (2015). "Prof, no one is reading you". *The Straits Times* (Singapur), 11 de abril de 2015. http://www.straitsti-

mes.com/opinion/prof-no-one-is-reading-you. Acceso 30 de noviembre de 2016

Boas, Franz (1964 [1943]). "El problema racial en la sociedad moderna". *Cuestiones fundamentales de Antropología Cultural*. Buenos Aires: Solar, pp. 253-271.

Borofsky, Robert (2004). "Conceptualizing Public Anthropology". http://www.publicanthropology.org/Defining/definingpa.htm, acceso 11 de abrill de 2007.

Calvino, Italo (1994 [1991]). *Por qué leer los clásicos*. México: Tusquets.

Castells, Manuel (2012). *Networks of outrage and hope. Social movements in the internet age*. Cambridge/Malden: Polity Press.

Danda, Ajit K. 1995. *Foundations of Anthropology: India*. Nueva Delhi: Inter-India.

Diamond, Jared (1997). *Guns, Germs and Steel*. Nueva York: W.W. Norton.

Eco, Umberto (2015). "Las redes sociales le dan el derecho de hablar a legiones de idiotas". https://actualidad.rt.com/actualidad/177851-umberto-eco-redes-sociales-legion-idiotas. Acceso 30 de noviembre de 2016.

Escobar, Arturo (1999). "El final del salvaje: antropología y nuevas tecnologías", en *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea.* Bogotá: CEREC/ICAN.

Fabian, Johannes (2002). *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. Nueva York: Columbia University Press.

Frazer, James (1908). "El alcance de la antropología social". *Entrada Libre*: 19-36.

García Canclini, Néstor (coord). (2011). *Conflictos interculturales*. Barcelona/Buenos Aires: Gedisa.

— *et al* (2015). *Hacia una antropología de los lectores*. México y Madrid: Ediciones Culturales Paidós/Fundación Telefónica/Universidad Autónoma Metropolitana.

Geertz, C. (1983). *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. Nueva York: Basic Books.

Glazer, Nathan (1997). *We Are All Multiculturalists Now*. Cambridge: Harvard University Press.

Harris, Marvin (1996 [1968]). *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura.* Mexico y Madrid: Siglo XXI.



Heatherington, Tracey y Filippo M. Zerilli (coord.) (2016). "Anthropologists in/of the Neoliberal Academy". *Anuac*. 5 (1): 41-90.

Jameson, Fredric (1984). "Postmodernism, or, the Cultural Logics of Late Capitalism". *New Left Review* 146: 59-92.

Kohl, Karl-Heinz (en prensa). "Anthropology in Germany". *International Encyclopedia of Anthropology*. Nueva York: Wiley-Blackwell.

Krotz, Esteban (2002) *La otredad cultural entre utopía y ciencia: un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México: UAM-I/FCE.

Lévi-Strauss, Claude (1966) "Anthropology: Its Achievements and Future", *Current Anthropology* 7 (2): 124-127.

Low, Setha M. y Sally Engle Merry (2011). "Engaged Anthropology in the United States and its relevance for world anthropologies", en Gustavo Lins Ribeiro (coord.), *Global Anthropologies*. Pekín: Intellectual Property Publishing House.

Lomnitz, Claudio (2014). "La etnografía y el futuro de la antropología en México". http://www.nexos.com.mx/?p=23263 . Acceso 30 de noviembre de 2016.

Leader, George (2016). "Universities need more anthropology now, more than ever". *The Hufington Post*. 20 de octubre. http://www.huffingtonpost.com/american-anthropological-association/universities-need-anthrop_b_12576982.html Acceso 10 de noviembre de 2016.

Moore, James (2016). *Anthropocene or capitalocene? Nature, history and the crisis of capitalism*. Oakland: PM Press/Kairos.

Palerm, Ángel (2006 [1974]). "Sobre el papel de la historia de la etnología en la formación de los etnólogos". *Historia de la etnología 1. Los precursores*. México y Guadalajara: Universidad Iberoamericana / Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, pp. 7-22.

Ribeiro, Gustavo Lins (2014). "World Anthropologies: Anthropological Cosmopolitanisms and Cosmopolitics". *Annual Review of Anthropology* 43: 483-498.

— (2007). "Poder, redes e ideología en el campo del desarrollo". *Tabula Rasa* 6: 173-193.

— (2006). "World Anthropologies: Cosmopolitics for a New Global Scenario in Anthropology". *Critique of Anthropology* 26 (4): 363-386.

— (2003). *Postimperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo*. Barcelona y Buenos Aires: Gedisa.

— (1998). "Cybercultural Politics. Political Activism at a Distance in a Transnational World", en Sonia Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (comp.), *Cultures of Politics/Politics of Cultures. Revisioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press, pp. 325-352.

— (1991). Ambientalismo e Desenvolvimento Sustentado. Nova Utopia /Ideologia do Desenvolvimento. *Revista de Antropologia*, Universidade de São Paulo (34): 59-101.

Spiegel, Mugsy (en prensa). "Anthropology in South Africa". *International Encyclopedia of Anthropology*. Nueva York: Wiley-Blackwell.

Strathern, Marilyn (1992). *After nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Trouillot, Michel-Rolph (2003). "Anthropology and the savage slot. The poetics and politics of Otherness", en *Global Transformations. Anthropology in the Modern World*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Tylor, Edward Burnett (1878). *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization.* Boston: Estes & Lauriat, pp. 1-13.

— (1889). "On a Method of Investigating the Development of Institutions; Applied to Laws of Marriage and Descent". *Journal of the Anthropological Institute* 18: 245-72.

Wallerstein, Immanuel (2016). "Como deter a virada à direita". http://outraspalavras.net/posts/wallerstein-como-deter-a-virada-a-direita/. Acceso 30 de noviembre de 2016.

Williams, Brackette F. (1989). "A Class Act. Anthropology and the Race to Nation across Ethnic Terrain". *Annual Review of Anthropology* 18: 401-444.

Wolf, Eric (2008 [1998]). "Presentación", en Ángel Palerm, *Antropología y Marxismo*. México: CIESAS/UAM/Universidad Iberoamericana, pp. 21-41

— (2001 [1969]). "American Anthropologists and American society", en *Pathways of power. Building an anthropology of the modern world.* Berkeley: University of California Press, pp. 13-22.





Gustavo Lins Ribeiro es investigador del Sistema Nacional de Investigadores (CONACYT-México) Nivel 3 e investigador visitante del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, en la Ciudad de México. Es investigador senior del Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia. Escribió y compiló 23 libros en portugués, español e inglés. Publicó más de 170 artículos/capítulos en seis lenguas, en 21 países, sobre globalización, transnacionalismo, cibercultura, desarrollo y antropologías mundiales. Sus últimos libros son *Globalización desde abajo* (2015, Colégio de México y Fondo de Cultura Económica/Ciudad de México), coordinado con Gordon Mathews y Carlos Alba; y *Outras Globalizações. Cosmopolíticas Pós-Imperialistas* (2014, Rio de Janeiro, Eduerj).



COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS

LA ANTROPOLOGÍA ANTE LOS NARRADORES DE LA GLOBALIZACIÓN

Anthropology vis-à-vis globalization's narrators

Néstor García Canclini*

El texto de Gustavo Lins Ribeiro plantea cuestiones claves para repensar la situación actual de la antropología. Su mirada histórica muestra que pocos rasgos fundacionales perseveran porque el mundo ha mutado desde el siglo XIX y la primera mitad del XX. Una característica pasada definitoria –"entender las estructuras de la alteridad"– se desdibuja cuando reconocemos que la antropología no puede ser ya "la cosmopolítica de occidente", ni "la celebración del poder del hombre blanco".

La reubicación del saber antropológico en el proceso globalizador, que volvió interdependientes a la mayoría de las naciones y etnias, es una de las causas de que la antropología, como saber consagrado a lo local, haya perdido relevancia en las últimas décadas. Lins Ribeiro menciona acertadamente otros motivos: la competencia con otras disciplinas, la hiperespecialización, los cambios en la relación cultura/naturaleza, el antiintelectualismo (en parte debido al "imperio de las pantallas" y el vértigo informativo propiciado por internet). El texto señala algunas culpas de la propia antropología: "la cultura de la auditoría y el productivismo" asociada al modelo empresarial con que se reorganiza la vida académica, así como "la ausencia de los profesores" de los debates públicos.

Me gustaría ampliar el repertorio de cambios mundiales que modifican el papel de la antropología y explicar por qué y cómo algunos antropólogos vemos en esas transformaciones oportunidades para reconfigurar nuestra disciplina. También es necesario señalar qué desafíos teóricos y epistemológicos confrontamos, no sólo para desoccidentalizar sino para descri-

* Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

ISSN en trámite, Bajo licencia Creative Commons
ENCARTES antropológicos 1 • marzo/agosto 2018, pp. 27-38
Recepción: 2 de marzo 2017 • Aceptación: 10 de marzo 2017
http://www.encartesantropologicos.mx





bir esta época de interdependencia globalizada en la que no existe ya ninguna narrativa omnicomprensiva. Lo adelanto así: ¿cómo colocar en el centro de la disciplina no ya la cultura ni la alteridad, sino la interculturalidad de sociedades y de relatos sobre la vida social difícilmente conmensurables?

Coincido con Lins Ribeiro en que vivimos una era postmulticulturalista. Pero sólo en el saber antropológico y en las prácticas de algunos organismos, como ciertas ONG. En las políticas nacionales y de las instituciones internacionales prevalece el multiculturalismo. En las zonas más sensibles a lo que se llama la universalidad de lo humano sigue influyendo el pluralismo democrático o "la ideología anglosajona de administración de conflictos interétnicos": segregar a las etnias en barrios distintos, promover la tolerancia, moderar –sólo moderar– los efectos desigualadores de las diferencias, por ejemplo a través de cupos o cuotas, sin llegar a asumir los retos de la creciente convivencia intercultural.

Por otro lado, asciende el multiculturalismo agresivo. Dudo en llamarlo multiculturalismo porque en el Brexit, el trumpismo, los racismos de derecha europeos y otros, domina el nacionalismo; pero quizá todos los multiculturalistas tienen en común imaginar que la coexistencia con los diferentes requiere alejarlos, con los menores derechos posibles. En sus versiones más exasperadas buscan la anulación de los otros: los musulmanes, los judíos, los palestinos, los africanos, los latinos. La vertiente *light* de estos multiculturalismos nacionalistas admite la existencia de los diferentes siempre que los separe un muro, una distancia sanitaria.

La coexistencia de éstos y otros grupos humanos, debido a las migraciones, el turismo, la industrialización transnacionalizada de la cultura, invalidó las narrativas predominantes en el siglo XX. Debemos partir de la evidencia de que no existe *una* teoría de la interculturalidad ni *una* ética capaz de gestionar con consenso los múltiples modos de organizar la vida familiar, la sexualidad, el trabajo y el comercio, los saberes sobre la educación o la salud y muchas otras zonas de la vida social.

Nuevos narradores de la universalidad

Dos relatos de los años recientes proponen modos de integración transculturales con vocación global: el poscolonialismo y la racionalidad tecnosocial. Voy a analizarlos brevemente para explorar cuál puede ser el papel de la antropología ante sus modelos de resolución de la conflictividad intercultural.

1. El *poscolonialismo* es una narrativa que intenta operar como teoría de la globalización. Nacida en países asiáticos y africanos descolonizados en la segunda mitad del siglo XX, contribuye a superar la vaga noción de Tercer Mundo al describir las condiciones coloniales de esas sociedades, su persistencia en los discursos posteriores a la emancipación y postular un cambio epistemológico para redefinir la subalternidad. Dos críticas hechas al pensamiento poscolonial muestran las limitaciones de su emprendimiento: a) Al ser construida por intelectuales de origen oriental que producen en universidades occidentales, donde participan del giro lingüístico posmoderno en las humanidades, sus trabajos se enfocan en el lenguaje y en las representaciones, no en las condiciones materiales y sociales de existencia; b) Sus análisis enfocan las diferencias interculturales y dan poco espacio a las contradicciones del capitalismo y a la orientación neoliberal de la globalización (Dirlik, 2007; Aroch, 2015).

Ya estas limitaciones vuelven problemático transferir la teoría poscolonial a América Latina, donde desde la teoría de la dependencia hasta estudios socioculturales que vinculan la producción simbólica con sus condiciones económicas (Jesús Martín Barbero, Norbert Lechner y Boaventura de Sousa, entre otros) elaboraron marcos conceptuales teniendo a la vista nuestras peculiares articulaciones entre lo nacional y lo extranjero, la economía neoliberal y los movimientos de resistencia y alternativa, es decir, las posiciones histórico-epistémicas en que se debate nuestra conflictiva modernidad.

La sofisticación del análisis discursivo de Edward Said, Gayatri Spivak o Anthony Appiah nos ayuda a reinterpretar los estudios clásicos de los historiadores latinoamericanos del arte y la literatura. Pero no podemos, en países que dejamos de ser colonias hace más de dos siglos, reducir nuestra compleja interculturalidad y desigualdad a los legados coloniales. Esta herencia colonial persiste, sin duda, en el tratamiento opresivo a los pueblos originarios y afroamericanos, pero las contradicciones actuales de nuestro desarrollo desbordan esa clave interpretativa.

Cuando hablo de marcos teóricos vinculados a condiciones particulares de nuestro continente estoy pensando en conceptos como postimperialismo, transnacionalización, globalización desde abajo y división internacional del trabajo intelectual, que no son exclusivos de nuestra región ni brotados de tradiciones autóctonas. Son construidos por investigadores como Federico Besserer, Gustavo Lins Ribeiro y George Yúdice, por ejem-



plo, a partir de investigaciones sobre procesos socioculturales latinoamericanos y en diálogo crítico con especialistas de otros centros y periferias, incluso con los poscolonialistas.

No somos esencialmente poscoloniales, porque nuestra subordinación no tiene hoy la estructura de la ocupación político-militar de nuestros territorios. Subsisten algunos rasgos derivados de los periodos en los que eso ocurrió, mezclados con otros del imperialismo clásico (dependencia de la economía estadounidense e intercambio desigual de materias primas por productos manufacturados). Pero lo que queda del colonialismo y el imperialismo se reubica en redes controladas por empresas transnacionales (desde las fábricas multilocalizadas de alimentos, ropas, coches, hasta las ubicuas corporaciones artísticas, mediáticas y digitales). Cuando Said quiso entender el papel de las "formas culturales" decisivas para configurar "actitudes, referencias y experiencias imperiales", recuerda Lins Ribeiro, eligió la novela como su objeto, a semejanza de otros autores poscoloniales (Ribeiro, 2003: 54). Ahora, las formas culturales hegemónicas son las que producen globalmente el cine, la televisión, las corporaciones multimedia que administran la red.

Esta desnacionalización neoliberal, en la que se difuminan las estructuras de dominación, no permite focalizar las sedes del poder únicamente en imperios como Estados Unidos o el Reino Unido. La transterritorialidad de las corporaciones tiende a desresponsabilizar a los dominadores. Cada vez que queremos reclamar por las fallas de un producto fabricado por una transnacional, comprobamos que las sociedades anónimas no tienen dueños claros ni domicilios centrales. Cuando nos dan un número de teléfono, si llamamos nos dicen que las líneas están ocupadas y piden que esperemos porque "su llamada es muy importante para nosotros". ¿Quién es nosotros? Si logramos una respuesta y no cumplen, es imposible volver a hablar con el mismo empleado. Solo identificamos "cadenas" de tiendas, "sistemas" bancarios, "servidores de internet".

De ahí que, como subraya Paulina Aroch en su crítica al textualismo poscolonial, necesitemos un conocimiento empírico de la división internacional del trabajo material y simbólico que nos permita ver "detrás del lenguaje" (Aroch, 2015: 27). Si deseamos responder a la pregunta de Spivak, "¿puede hablar el subalterno?", es preciso averiguar: ¿qué es hablar en la actual globalización? ¿Quién y desde dónde habla? ¿Quiénes financian una corporación electrónica, una página de internet, una bienal de

arte o las experiencias políticas o artísticas de participación social? ¿Cuáles son hoy los entornos e intereses históricos de los que hablan, producen bienes materiales y culturales, los circulan y se los apropian?

No son sólo preguntas teóricas. De su respuesta depende la posibilidad de entender las causas que detonan los conflictos actuales y poder intervenir políticamente. Si la migración y las deportaciones, la ubicación territorial de las empresas transnacionales y la construcción del muro para separarse de México y América Latina están en el núcleo de la política de la derecha estadounidense es porque no se trata sólo de racismo discursivo, sino de intervenir en las condiciones sociomateriales de la división internacional del trabajo. El textualismo poscolonial ofrece pocos recursos intelectuales para actuar en las dimensiones socioeconómicas que movilizan a la derecha al orientar en su beneficio la crisis del capitalismo.

2. La visión geopolítica de *la racionalidad tecnosocial* va asociada, a veces, al neoliberalismo económico, sobre todo al favorecer la gobernanza de elites tecnocráticas nacionales y de organismos internacionales (FMI, Banco Mundial, etc.). Su incapacidad para gestionar los conflictos interculturales ha sido puesta en evidencia por economistas (Krugman, Stiglitz, Wallerstein) y por antropólogos (Lomnitz y el mismo Lins Ribeiro en otros textos).

Esta manera de "organizar" las contradicciones de la globalización se expresa en las estrategias bélicas que están sustituyendo los enfrentamientos físicos entre ejércitos por las ciberguerras. Las muertes masivas van reduciéndose a cifras, la devastación ecológica urbana, por ejemplo de Irak y Siria, son simplificadas en imágenes triunfantes de los que bombardean con el pretexto de ordenar el caos provocado por terroristas de otras culturas y escenificado como espectáculo de barbarie. Los científicos sociales, a los que no se deja llegar a lo que sucede a hombres, mujeres y niños, son remplazados parcialmente por unos pocos periodistas de investigación. Las consecuencias cotidianas aparecen luego, diferidas, en los millones de migrantes que, sufriendo el tráfico de mafias, intentan llegar a Europa o naufragan en el Mediterráneo.

Quiero destacar aquí la versión blanda, social y tecnológicamente progresista, de la unificación del mundo auspiciada por la tecnosocialidad. Suele venir unida a usos recientes de la noción de hibridación. Los fabricantes de coches híbridos, que combinan un motor de gasolina, otro hidráulico y una bomba de aire comprimido, confían reducir a la mitad el



consumo de las fuentes de energía contaminantes. Los promotores de la economía compartida, alentados por la expansión de Uber, una empresa de transporte sin autos, y Airbnb, que organiza el turismo sin contar con habitaciones, imaginan cómo extender este modelo que ahorra personal y costos a servicios de limpieza, de diseño gráfico y de abogados: la combinación de *software*, internet y multitudes facilitará automatizar y redistribuir en el mundo entero millones de microactividades. El futuro del empleo se anuncia como un sistema híbrido que incluirá procesos realizados por computadoras con tareas efectuadas por humanos.

Una línea seductora de esta reducción de la complejidad intercultural es la que confía en que nuestros diferentes modos de pensar y sentir, de producir, consumir y tomar decisiones, vayan volviéndose uniformables o al menos comparables al convertirlos en algoritmos. Las variaciones entre culturas, y entre sujetos dentro de cada cultura, estarían perdiendo importancia en la medida en que las distintas lógicas sociales se traduzcan en códigos genéticos y electrónicos: la biología se fusionará con la historia, predice Yuval Noah Harari. ¿Dudan de que esto ocurrirá? Recuerden, dice este historiador, "que la mayor parte de nuestro planeta ya es propiedad legal de entidades intersubjetivas no humanas, es decir, naciones y compañías" (Harari, 2016: 355). Surgirán dificultades técnicas y objeciones políticas que desaceleren la reorganización algorítmica del mundo, por ejemplo de los mercados laborales en los que desaparecerán muchos oficios y profesiones. Pero es posible que surjan otros, como el de "diseñador de mundos virtuales". Podría seguirse necesitando a humanos, pero no a individuos entendidos como seres autónomos, pues sabemos que son "colecciones de mecanismos bioquímicos que están constantemente supervisadas y guiadas por una red de algoritmos electrónicos" (Harari, 2016: 361).

Dos comentarios. Lo que tiene de verosímil esta utopía –en parte realizada– relativiza el protagonismo dado en la modernidad a los Estados naciones y en general a los sujetos territoriales. Exige dar en nuestras investigaciones una fuerte atención a las entidades anónimas que acceden a nuestras comunicaciones, saben más que nosotros de cómo interactuamos a escala local, nacional y global, cómo se distribuye la información y se oculta. Establecen sistemas mundializados de comportamientos e iniciativas para modificarlos, generan nuevos modos de soberanía, que experimentamos al usar Google, Yahoo, Waze y todos sus hermanos, sus Grandes Hermanos.

La segunda cuestión es qué puede hacer la antropología en esta nueva escena. Nuestra primera inclinación probablemente sea buscar diferencias culturales y subjetivas no captadas por las bases de datos, qué interacciones presenciales se mantienen indescifrables para los algoritmos y seguirán necesitando etnografías cualitativas. Pero hay más. Si, como sugiere Harari, en este mundo posliberal en el que las decisiones individuales se desvanecerán "algunas personas seguirán siendo a la vez indispensables e indescifrables, pero constituirán una elite reducida y privilegiada" (Harari, 2016: 318), existen tareas atractivas para los antropólogos.

Ante todo, habrá que entender qué mutaciones de lo humano y lo social engendrará este tipo de desigualdad –no sólo diferencia– y cómo aminorar las nuevas brechas entre una clase superior y el resto. Esa nueva inequidad y su promoción por una derecha que se apropia privilegiadamente de los saberes es incitante para una antropología que no ve su campo sólo en la diferencia, sino también en la desigualdad, las conexiones y desconexiones, que incorpora a su horizonte el papel emancipador de las redes sociodigitales y la fuerza de sumisión de la hipervigilancia que las acompaña.

Es clave distinguir entre procesos de sumisión y de agencia (o de ineficacia de los algoritmos). Pregunta la investigadora Anita Williams Woolley: la tecnología aumenta nuestra capacidad de relacionarnos con otros muy diversos, ¿pero queremos hacerlo? (Williams Woolley, 2016: 2-3). Se dice en estudios que exploran esta contradicción que los equipos multiculturales dentro de una empresa construyen inteligencia colectiva más productiva, más sensible respecto de los errores, que los grupos donde no hay divergencia de hábitos y formas de pensar. Muy bien. Pero las lentas y frustrantes negociaciones en los organismos internacionales dedicados a la paz, los derechos humanos y a regular el comercio mundial, ¿no hacen dudar de la escala a la que puede extenderse la colaboración colectiva informada por algoritmos? En su estudio sobre el Banco Mundial, Lins Ribeiro demostró que ese organismo, pese a emplear a personas de más de ciento treinta países, limita su cosmopolitismo mediante el poder homogeneizador de la lengua (el inglés), administrando gerencialmente la diversidad bajo una sola ideología del desarrollo y eliminando las experiencias de otredad al vincularse sólo con las elites políticas y administrativas locales (Lins Ribeiro, 2003). El estudio sobre la Organización Mundial de Comercio conducido por Marc Abélès describe una voluntad semejante de



homogeneización, pero la hegemonía de los países ricos se desestabiliza al entrar en tensión con los desequilibrios de la economía de mercado: la etnografía realizada durante tres años por investigadores de Argentina, Camerún, Canadá, China, Corea, Estados Unidos y Francia revela la complejidad intercultural de su diplomacia comercial, las divergencias persistentes pese a los juegos de transparencia y secreto. La etnografía hace visible el reverso de esa escenografía (Abélès y otros, 2011).

Nuestro entrenamiento como antropólogos puede habilitarnos para captar lo que en la nueva racionalidad tecnosocial hay, en palabras de Harari, de "religión de los datos", la búsqueda –más allá del *Homo Sapiens*– de un *Homo Deus*. Esta religión emergente, el "dataísmo", supone que las distintas culturas son pautas diversas de flujo de datos que pueden analizarse utilizando los mismos conceptos y herramientas (Harari, 2016: parte III). Como los humanos somos incapaces de abarcar flujos tan inmensos de datos, la tarea debe encomendarse a algoritmos electrónicos. ¿Conserva algún sentido distinguir entre lo público y lo privado, sistemas democráticos y autoritarios, cuando la mayoría de los votantes no conoce suficiente biología y cibernética para formarse opiniones pertinentes? Tampoco los gobernantes, pendientes de las encuestas y los algoritmos, son capaces de resolver o dirigir los conflictos. ¿Entonces la libertad de información no se concede a los humanos sino a la libertad de información?, pregunta Harari. Quizás estemos en una simple transferencia del poder: así como los capitalistas lo asignaban a la mano invisible del mercado, los dataistas creen en la mano invisible del flujo de datos. Como en la crítica a ese pretendido poder abstracto y sabio del mercado –en el que aprendimos a descubrir logos, y detrás de los logos fuerzas sociales que se disimulan–, la antropología atenta a la diversidad de experiencias puede detectar ahora que la vida no se reduce a procesar datos y tomar decisiones.

Al mismo tiempo que asumimos estos desafíos inciertos de los nuevos modos de gestionar una interculturalidad apaciguada por la sociometría y la biotecnología, la geopolítica internacional se ha convertido en una interdependencia de miedos. Los otros con los que aspiramos a incrementar el comercio, el turismo y los intercambios académicos, de los que tomamos músicas y recursos médicos para ampliar nuestro horizonte cultural, se presentan como referentes amenazantes. Los intercambios están cargados de sospechas. Junto con la interdependencia crecen los nacionalismos, los etnicismos y los intentos separatistas de las regiones.

Escenas donde se reubica la antropología

Para que las investigaciones de estos procesos no queden en renovaciones del saber antropológico dentro de la academia, es necesario repensar su inserción social. ¿Cómo replantear el papel de los científicos sociales en la política? Me parece útil recordar que la caída de la relevancia y el prestigio de la antropología en los debates es una condición general de todas las ciencias sociales y del trabajo intelectual en un tiempo donde los medios masivos y últimamente las redes sociales protagonizan la formación y obsolescencia de las agendas públicas. El ritmo vertiginoso de acumulación de enfrentamientos y catástrofes, en el que –sin desaparecer sus efectos– los de esta semana sustituyen a los de la anterior, reduce el lugar de la investigación de largo plazo y la reflexión sustantiva. Como señala el texto de Lins Ribeiro, contribuyen a este vértigo el antiintelectualismo de políticos, medios y –como vimos– la tendencia a esperar de los algoritmos todo el saber necesario para tomar decisiones.

Por eso, una tarea más de la antropología es comprender, por ejemplo, los nuevos procesos de lectura, asimilación y olvido de datos en esta época en que leemos fragmentos. Los diagnósticos erróneos de la crisis de las editoriales y librerías, mal entendidos por encuestas que confundían el declive de esas empresas con la desaparición del libro y del modo "profundo" de leer, están siendo modificados mediante estudios etnográficos. A partir de una observación abierta a los cambios, advertimos que hay que cambiar las preguntas: en vez de indagar *cuánto* se lee (en papel) averiguamos *cómo* se lee en papel y en distintos tipos de pantallas, en la escuela y en la casa, pero también en el transporte, en la calle, en correos electrónicos y mensajes de texto, junto a imágenes y músicas, individual y socialmente (lo cual explica el crecimiento de asistentes a las ferias del libro mientras libreros y editores se angustian) (García Canclini y otros, 2015). Señalo este ejemplo como una de las muchas interacciones en las que la antropología está mostrando que encuestas, estadísticas y algoritmos son insuficientes. Al fracasar las encuestas preelectorales en Argentina, Estados Unidos, Reino Unido en el Brexit, Colombia al votar contra los acuerdos de paz, se descubren diferencias cualitativas en los comportamientos no capturables por los métodos cuantitativos.

¿La antropología se está volviendo menos relevante o puede seguir siéndolo de otras maneras? Se aprecia lo segundo cuando la visión antropológica renueva instituciones tan tradicionales como los museos. En



estos santuarios de la conservación y mercantilización del patrimonio, y por tanto de la derecha, de los nativismos y el neoliberalismo, el interculturalismo antropológico y el poscolonialismo vienen alterando los criterios de valoración. Ponen a la vista la parcialidad de las nociones de belleza y excepcionalidad consagradas por la UNESCO para decidir, desde el etnocentrismo euroestadounidense, qué merece ser patrimonio de la humanidad. Los antropólogos han logrado que muchos museos en todos los continentes ayuden a los públicos a conocer culturas diversas, multiplicando los puntos de vista, conociendo los objetos junto con sus procesos de apropiación. Se trata de reubicar las artes, las culturas populares y mediáticas sin hacer diferencias tajantes entre sus objetos sino percibiendo las distinciones entre unos y otros como estrategias operativas y puestas en escena de los curadores, los videos y la red (Elhaik y Marcus, 2012; García Canclini, 2010). La noción conservacionista del patrimonio puede reformularse, en la línea propuesta por Howard Becker y Robert Faulkner, si concebimos los patrimonios como repertorios, al modo en que los músicos de jazz combinan saberes parciales, melodías que unos conocen y otros no, para realizar actividades colectivas con sentido, con un sentido distinto del programa con que fueron creadas.

Para finalizar, evoco la presencia de la antropología médica y forense en las fronteras más dolorosas de la represión y la resistencia. ¿Hay una manera más radical de trabajar con la identidad que identificar a los desaparecidos, restituir sus restos a las familias y las comunidades, desafiar el silencio y la complicidad de policías, mafias, jueces y gobiernos? Trabajo interdisciplinario, con arqueólogos, equipos de computación, patólogos, radiólogos y juristas. Cruce y colaboración de organizaciones comunitarias e instituciones locales, nacionales, e internacionales, de derechos humanos y asociaciones políticas. Reubicación de dramas locales en redes de investigación y poder internacionales: los antropólogos forenses han desarrollado sus tareas en 16 países latinoamericanos (desde Argentina a México), en ocho africanos, en siete europeos (desde Bosnia a España), en Oceanía, Asia y el Oriente Medio. Llevan sus hallazgos a publicaciones científicas, informes y recomendaciones para organismos nacionales e internacionales. En medio de culturas, religiones y situaciones políticas diversas, desde las fosas acumuladas por el *apartheid* sudafricano, las dictaduras del cono sur, Ciudad Juárez y Ayotzinapa, hasta los secuestrados por las FARC en Colombia, han fortalecido a agrupaciones de la sociedad civil

amenazadas, restablecen, a veces, la confianza hacia gobiernos y tribunales, legitiman a testigos y dan apoyo psicológico a víctimas y familiares. Un modelo de labor científica que requiere, a menudo, tomar distancia de los sistemas políticos y médico-legales desprestigiados y colaborar para que cada sociedad vea cómo rehacerlos.

Bibliografía

Abélès, Marc (2011). *Des anthropologues à l'OMC*, París: CNRS éditions.

Aroch Fugellie, Paulina (2015). *Promesas irrealizadas. El sujeto del discurso poscolonial y la nueva división internacional del trabajo.* Serie Zona Crítica. México: Siglo XXI.

Besserer, Federico y Raúl Nieto (2015). *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión*. México: CONACYT/UAM/ Juan Pablos Editor.

Dirlik, Arif (2007). *Global Modernity. Modernity in the Age of Global Capitalism*. Boulder: Paradigm Publishers.

Elhaik, Tarek y George E. Marcus (2012). "Diseño curatorial en la poética y política de la etnografía actual: una conversación entre Tarek Elhaik y George E. Marcus", *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 42, Quito, enero.

García Canclini, Néstor (2010). *La sociedad sin relato. Antropología y estética de la inminencia*. Buenos Aires: Katz.

— coord. (2015). *Hacia una antropología de los lectores*. México: Fundación Telefónica/UAM/Ariel.

Harari, Yuval Noah (2016). *Homo Deus, breve historia del mañana*. Barcelona: Penguin Random House.

Lechner, Norbert. (1998). "Nuestros miedos", *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 13, pp. 179-198.

Lins Ribeiro, Gustavo (2003). *Postimperialismo: cultura y política en el mundo contemporáneo*. Serie Culturas. Barcelona: Gedisa.

— y Carlos Alba (2016). *La globalización desde abajo. La otra economía mundial*. México: FCE.

Martín Barbero, Jesús. (1998). *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía.* Santafé de Bogotá: Convenio Andrés Bello.

Ortiz, Renato (1997). *Mundialización y cultura*. Buenos Aires: Alianza.



Spivak, Gayatri (2012). *An Aesthetic Education in the Era of Globalization.* Cambridge: Harvard University Press.

Williams Woolley, Anita (2016). "Sabiduría en grupo", *El País*, 31 de enero, p. 2.

Yúdice, George (2002). *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.

Néstor García Canclini es doctor en Filosofía por las universidades de París y de La Plata, profesor distinguido de la Universidad Autónoma Metropolitana en México e investigador emérito del Sistema Nacional de Investigadores. Ha sido profesor visitante en las universidades de Austin, Duke, Nueva York, Stanford, Barcelona, Buenos Aires y Sao Paulo. Recibió la beca Guggenheim y varios premios internacionales por sus libros, entre ellos el Book Award de la Latin American Studies Association por *Culturas híbridas.* Sus principales libros se han traducido al inglés, francés, italiano, portugués y coreano. En 2014 recibió el Premio Nacional de Ciencias y Artes en México. En la actualidad estudia las relaciones entre antropología y estética, lectura, estrategias creativas y redes culturales de los jóvenes.



COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS

REVISAR EL MANDATO ANTROPOLÓGICO

The anthropological mandate, revisited

Rosana Guber*

Resulta bastante sencillo compartir el disgusto de nuestro colega Gustavo Lins Ribeiro. Digo "nuestro" refiriéndome al colega antropólogo de las "antropologías del mundo", al colega latinoamericano, al brasileño formado en las academias del Brasil y de los Estados Unidos y, sobre todo, al colega que vino a la Argentina a hacer su trabajo de campo doctoral sobre la Represa Binacional Yacyretá y su personal técnico, conocido como "bichos de obra". Desde relativamente temprano en su carrera académica Gustavo participó en distintos debates, publicó en las nacientes revistas antropológicas argentinas y apoyó vivamente el renacimiento y el afianzamiento institucional de la antropología social en el periodo democrático, de la mano de los antropólogos sociales que permanecieron en la Argentina durante la última dictadura militar y que se las ingeniaron para mantener, con variantes, una antropología útil y presente conectada con las principales corrientes antropológicas nordatlánticas, lo que por entonces se llamaba, siguiendo a Eric Wolf, el gran maestro de Gustavo en CUNY, "la antropología de las sociedades complejas".

Por esta historia común puedo estar segura que el llamado de Gustavo es por demás genuino. Y por su interés en las corrientes sobre la globalización y sus desempeños en organizaciones nacionales e internacionales de la Antropología, confío en que su panorama resulta de un vasto conocimiento sobre cómo los antropólogos de distintas procedencias entienden y practican lo que llaman "antropología". Así que con esto en

* Universidad John Hopkins.

ISSN en trámite, Bajo licencia Creative Commons
ENCARTES antropológicos 1 • marzo/agosto 2018, pp. 39-46
Recepción: 3 de febrero 2017 • Aceptación: 5 de marzo 2017
http://www.encartesantropologicos.mx





vista, me gustaría hacer algunas reflexiones desde mi humilde experiencia como una de sus tantos colegas.

Los antropólogos de nuestros países, esto es, los que estamos fuera del Atlántico Norte, calificativo que me parece más adecuado que el de "Occidente", nos concebimos como una caja de resonancia teórica, metodológica y temática de lo que ocurre en los países "centrales". Exactamente como advirtiera Gustavo, las crisis locales de esos países, y sus antropologías, cobran inmediatamente un carácter global que involucra a los países de las "otras antropologías" (Boscovich), "periféricas" (Cardoso de Oliveira), "antropologías segundas" o "del Sur" (Krotz). Sin embargo, y pese a que todos estamos en el mismo mundo cuya dinámica responde fuertemente a los dictados de sus poderes económicos y también de sus gobiernos, la antropología nos ha enseñado que es tan importante lo que vive un residente en Miami como lo que vive un ciudadano de Kinshasha, Santiago de Chile o Sofía. También nos ha enseñado que incluso un poblado, periférico si lo hay, como en su tiempo lo fue el archipiélago melanesio de las Islas Trobriand, tenía mucho que enseñar a los europeos que se masacraban en la Gran Guerra del 14. No sólo sobre la variabilidad de la especie humana; no sólo sobre el amplio espectro cultural, todo lo cual merece dignidad y respeto. Los trobriandeses junto a Malinowski (no un británico sino un polaco) le enseñaban a Europa sobre la sociedad europea. Los antropólogos nunca perdieron el contacto con sus respectivos nativos y fue esa la piedra de toque de su lugar en las ciencias sociales y las humanidades.

Sin duda hoy existen temáticas que nos reclaman como agentes del saber globalizado y globalizante. Muchas de ellas son cuestiones arduas y urgentes que reclaman el posicionamiento humanitario y el profesional de los antropólogos. Sin embargo, estos dos posicionamientos no son idénticos ni van necesariamente en el mismo sentido.

Lins Ribeiro describe la posición de los antropólogos en el mundo actual como la de una relevancia (intelectual) perdida tanto en los debates nacionales como en los globales frente a un "giro a la derecha" que se expresa en un creciente racismo y una expansiva discriminación antiinmigratoria. ¿Razones? Endógenas y exógenas. De las primeras, Lins atribuye nuestra relevancia perdida a nuestro enredo en "discusiones internas y en nuestras especialidades como forma de mostrar erudición y de hacer carrera". No aclara a qué discusiones internas se refiere ni los modos de hacer

carrera, dónde y "contra quién/es". ¿Está diciendo que nuestros modos de hacer carrera y de desarrollar erudición se parecen más a la ciencia básica que a la aplicada y visible? ¿Alude por "discusiones internas" a lenguajes y a cuestiones teóricas propias de nuestros desarrollos académicos, o supone que esa "internalidad" es, además de interna, irrelevante? Cuando se refiere a razones exógenas habla de corrientes y fenómenos globales, como el "antiintelectualismo", el "imperio de las pantallas" y el saber fragmentado y aparentemente inmediato que provee internet, y también al avance del neoliberalismo en la academia y el cierre de numerosos programas de antropología. También habla del ingreso competitivo de otras disciplinas —los estudios culturales, supongo— cuando buscan pronunciarse acerca del concepto de "cultura", tan caro y aparentemente tan propio e inherente a la trayectoria antropológica, pero que los antropólogos habríamos abandonado junto al evolucionismo. Entonces Lins Ribeiro nos demanda, vía la declaración de octubre del 2016 de los antropólogos polacos, que tomemos posiciones políticas más claras y públicas ante la xenofobia y el racismo nordatlántico y europeo. Aun cuando nos hayamos ubicado del "lado correcto" de la historia, Lins también nos reclama pronunciamientos más certeros en la "crisis de civilización que vivimos y los rumbos del capitalismo hiperflexible", que excedan las "metanarrativas pastorales y comunitarias" en que solemos "reconfortarnos". Para inspirar este movimiento sirven no sólo los antropólogos polacos; también el formidable ejemplo de Franz Boas.

Ahora bien, este reclamo parece más adecuado si se aplica a la academia antropológica del gran país del norte, el del giro posmoderno, el del *white man's burden*, el de los resultados de la última elección presidencial, el de la academia donde él y yo estudiamos nuestros doctorados, que a otros países, como por ejemplo el mío y acaso el del mismo Lins. En la hiperpolitizada Argentina, académica o no, los antropólogos portamos una disciplina misional. No sólo por los temas que estudiamos, los autores que leemos, la retórica que empleamos, sino también y de manera muy sobresaliente (en su visibilidad y calidad) por el carácter político de la antropología social, instaurada como subdisciplina antropológica dominante en las instituciones universitarias argentinas desde 1984, y por el carácter judicial y compensatorio de la antropología forense desde unos años después. Los antropólogos argentinos creemos que la antropología social es una disciplina eminentemente progresista, comprometida con las clases



subalternas y las minorías étnicas, y aunque el racismo no ha sido un tema ni constante ni recurrente en nuestra producción, los antropólogos sociales argentinos consideramos que nuestra disciplina sirve principalmente, como solicita Lins, para denunciar la injusticia, la postergación y la expoliación. Será por eso que los temas preferidos rondan preferentemente cuestiones relativas a la discriminación, la desigualdad social, el etnocidio y los crímenes de lesa humanidad cometidos por el Estado durante la última dictadura militar (1976-1983). Los migrantes, especialmente los limítrofes, aunque también y últimamente los de origen africano y asiático, son parte de esta misión.

De más está decir que la relación del Equipo Argentino de Antropología Forense no debe explicitar su compromiso, habida cuenta de su nacimiento como un grupo de jóvenes estudiantes de antropología —sociocultural, arqueológica y biológica— que fueron adiestrados para identificar restos humanos innominados ("NN") hallados en fosas cavadas por esos mismos seres cuando aún tenían nombre y apellido y estaban por ser fusilados, o cuando ya eran pedazos de carne muerta en horrendos interrogatorios cuyo fin era conseguir nutridas delaciones para desarmar células y redes de simpatizantes, militantes y dirigentes de organizaciones armadas de izquierda que habían optado por la táctica foquista, para desarticular organizaciones gremiales y sociales rotuladas de "subversivas", y para desanimar a toda la sociedad por la ejemplaridad de semejantes castigos. El presente siglo también ha visto a los arqueólogos en busca de una arqueología pública y más próxima de las poblaciones residentes en las zonas de los sitios.

En suma, hace mucho tiempo, digamos que desde mediados de los ochenta, que las antropologías argentinas que hoy se practican, piensan y discuten en este rincón del mundo asumieron de manera pública diversas misiones contra la injusticia, el genocidio, la desigualdad y la discriminación. De manera que el reclamo de Lins no se sostendría aquí (¿se sostendría en el Brasil?). Y sin embargo dicho sesgo no elimina la pertinencia de ciertas preguntas, como por ejemplo, ¿acaso estas antropologías comprometidas y progresistas son influyentes en el diseño de políticas públicas justas, democráticas y pluralistas? O es que deberíamos preguntarnos: ¿acaso estas antropologías influyen y afectan los climas de opinión política y social en el país? ¿En qué sectores y en qué clases sociales? O quizá tendríamos que preguntarnos, más simplemente: ¿acaso estas antropologías

comprometidas, públicas, pluralistas y presuntamente útiles, son "buena antropología"? Cada uno de estos interrogantes admite distintas respuestas dependiendo, claro está, de cómo definamos términos como "influyente", "buena", "justa, democrática y pluralista", etcétera.

De las numerosas cuestiones que estas preguntas plantean, sólo quisiera advertir que ocupar la arena pública no supone ser creíble, y "ser creíble" no supone serlo en tanto que antropólogo. Probablemente uno lo sea en tanto ciudadano, o militante, o funcionario, pero no necesariamente como académico en esta disciplina (que creo es la más próxima de la gente que estudia de todas las ciencias sociales). La situación de los antropólogos sociales difiere de la de los antropólogos forenses, cuyos procedimientos están tipificados en función de la resolución de una identidad borrada o el establecimiento de la causa de muerte. Ciertamente alguien puede estar o no de acuerdo con la decisión de exhumar restos humanos y de identificarlos, como sucede actualmente con los "NN" muertos en el conflicto sudatlántico de las Malvinas de 1982 y que yacen en el Cementerio de Darwin, al oeste de la Isla Soledad de dicho archipiélago. Pero el dictamen final será acreditado por simpatizantes y críticos de la operación. El Equipo Argentino de Antropología Forense se ha labrado un reconocimiento que, mediante la experticia tecnocientífica, nos devuelve a los argentinos (y a otros ciudadanos del mundo cuando el equipo operó en Yugoeslavia, Bolivia, Ruanda y México, entre tantos otros destinos) un conocimiento que nos fue negado bajo el rótulo de "desaparecidos".

Pero la situación de los antropólogos sociales me parece menos clara y lineal, en parte porque la agenda profesional e intelectual de atender cuestiones "relevantes" que nos hemos labrado los antropólogos argentinos parece haberle ganado a la complejización de la realidad sociocultural, a la pluralidad de enfoques y de cuestiones que también son dignas de atención. ¿Qué quiero decir con esto? Que si todo cuanto pasa por mis registros de campo debe leerse en clave de discriminación, genocidio o etnocidio, y es ése y sólo ése el mensaje que recibirán mis lectores, es muy probable que mi producción no sea del todo creíble. ¿Por qué? Porque ésa, mi interpretación proferida en tanto que antropóloga, no se vincularía con la experiencia de mis lectores y porque mi interpretación (políticamente correcta, justiciera y denunciante) pintaría una imagen de los sujetos de estudio unilateral y probablemente caricaturesca. Quizás esta imagen sea avalada por mis interlocutores (a quienes solemos llamar "informantes"),



incluso para limpiar su mala imagen pública. Pero esto no implica que ellos mismos y que los lectores (funcionarios, académicos de otras disciplinas o legos) crean en mi interpretación. "Creer" debiera entenderse como verse genuinamente reflejados en esta producción o encontrar mi pintura como socioculturalmente plausible.

El espíritu de denuncia que hemos adoptado muchos antropólogos latinoamericanos puede producir varios efectos. El primero es que la filosofía de los derechos humanos y sociales como panhumanitarios se imponga sobre el reconocimiento de realidades y sistemas de valores y de normas que contradicen o que reconfiguran aquellos preceptos. El investigador pasa a desempeñarse como un supervisor del incumplimiento de derechos formulados por la legislación internacional. En el mismo movimiento, se produce un segundo efecto: que los interlocutores en nuestros escritos aparezcan como puro objeto de explotación, discriminación e injusticia, perdiendo la dimensión de su propia agencia, su capacidad de maniobra y de reacción, y las explicaciones que éstas provocan. El tercer efecto es la prioridad absoluta de ciertos temas en desmedro de otros, a los que se hace a un lado porque sus protagonistas no gozan de la simpatía política o sociocultural del mundo al que pertenece el investigador (mundo que restrinjo al universitario-académico), o porque serían los responsables de la mengua de derechos de los subalternos y/o perseguidos. De estas evitaciones resulta un cuerpo de investigaciones que sanitariza a los pobres y a las minorías étnicas, obviando sus lados oscuros, crueles y hasta inmorales.

Es precisamente este punto el que nos interpela a los antropólogos ante los degüellos y atentados producidos por distintas tramas organizativas que, lejos de seguir y pretender afirmar los "fundamentos" de las escrituras divinas, generan una prédica exacerbada, recalcitrante y absolutamente posmoderna, tal como ha mostrado magistralmente Talal Asad en *On Suicide Bombing* (2007). Que el país con mayor producción y concentración de antropólogos del mundo corra el riesgo de convertirse en Trumpistán; que las repúblicas emergentes de las promisorias guerras de liberación de los 50-60 se hayan convertido en reinados absolutistas, muy lejos de las prédicas de los primeros ideólogos revolucionarios; que la revolución rusa, de la cual se cumple un siglo, haya derivado en una república belicista con formidable concentración de poder; que algunos millones de habitantes de este mundo vivan regidos por camarillas de prédica izquierdista, algunas de ellas con extraordinario poder nuclear; o que un

pueblo fundado en la memoria de uno de los mayores genocidios del siglo XX aplique para con sus vecinos las mismas medidas que en el siglo XX sus verdugos aplicaron con él; todo esto y mucho más nos obliga a preguntarnos, demasiado seriamente, cuál es la línea que divide el lado correcto del incorrecto de la humanidad y de la historia, y cuál sería el lugar más propiamente antropológico para hacer contribuciones que hagan nuestra producción útil, visible, plausible y comprensible.

Ciertamente, y si acompañamos a Lins Ribeiro en su extralimitada definición del periodo antropológico evolucionista según el espíritu predominantemente optimista de sus cultores, considero que la fe evolucionista se basaba en un punto que suele pasarse por alto y que se pone de manifiesto brutalmente en el mundo actual. En nuestras historias de la antropología solemos olvidar que el gran interlocutor de los evolucionistas no era el "mundo primitivo", ni "los salvajes". Era aquella otra usina de pensamiento y conocimiento que competía con la ciencia laica, al punto de negar sus hallazgos y proscribir sus criterios, en defensa de la fe y sus doctrinas. Me refiero a la Iglesia, y particularmente a las distintas confesiones cristianas. ¿Qué pensarían hoy aquellos evolucionistas (incluyo aquí a Carlos Marx y a Federico Engels) del sentido de la historia y la cultura? ¿Cómo explicarían la destrucción de los monumentos mesopotámicos? ¿Qué semejanzas podrían establecerse con los siglos XVI y XVII, y seguramente antes, cuando los restos de homínidos eran escondidos o negados para su estudio?

Para concluir, lejos estoy de sostener que Lins Ribeiro y los antropólogos polacos, y también la mayoría de nosotros, sus colegas, no debamos ocupar la tribuna en defensa de distintas causas que creemos justas y a cuyo conocimiento y difusión tanto hemos contribuido. Pero si Claudio Lomnitz tiene razón (como creo que la tiene) cuando afirma que carecemos de categorías para caracterizar cuanto hoy sucede, es porque hace falta algo distinto. Reforzar lo que ya venimos haciendo y de la manera en que lo hacemos sólo nos pondrá más recalcitrantes e impermeables a lo que las realidades nos gritan en la cara. Como ciudadanos seguiremos pronunciándonos en la arena pública. Como antropólogos necesitamos repensarnos, estudiar mucho e inventar nuevos caminos. Y para esto necesitamos hacer más y mejor investigación.





Rosana Guber es Ph.D. en Antropología Social (Universidad John Hopkins, EE.UU.) e investigadora del CONICET en el Centro de Investigaciones Sociales del IDES, Argentina. Sus líneas de investigación son el trabajo de campo etnográfico como proceso de relación entre reflexividades sociales, la escritura etnográfica, la antropología de las antropologías en la Argentina, y la memoria y experiencia de los argentinos en el conflicto anglo-argentino por las islas Malvinas/Falklands en 1982. Dirige la Maestría en Antropología Social del IDES-IDAES/Universidad Nacional de San Martín, y es docente de la misma y del Programa de Posgrado en Antropología Social de la Universidad Nacional de Misiones. Asimismo, es ganadora del Premio Konex Platino en Antropología-Arqueología por la década 2006-2016.



COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS

EL CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO EN TIEMPOS DE LA "POST-VERDAD"

Anthropological knowledge in the "post-truth" era

John Gledhill*

A mi parecer, la diagnosis de nuestra situación ofrecida por Gustavo es muy oportuna. Tal vez las voces de antropólogos profesionales sean un poco más prominentes en el mundo del "conocimiento experto" ligado a organizaciones multilaterales e internacionales y a comités de asesores de organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, pero en general creo que tenemos que aceptar lo que dice sobre la debilidad de nuestro perfil público profesional actual y nuestra aparente incapacidad de producir análisis de los "grandes retos" de nuestra época que consiguen atraer el interés del público en general y ganar peso político. También estoy de acuerdo con sus planteamientos sobre los impactos negativos de los llamados "giros" teóricos de las últimas décadas y posiciones epistemológicas que nos dejaron en la postura absurda de negar nuestra capacidad de producir cualquier tipo de conocimientos. De igual importancia es su crítica de los impactos de la transformación neoliberal de las universidades públicas y de las culturas de evaluación individual en un ambiente mercantilizado.

Aunque Gustavo tiene razón en destacar que las situaciones no son exactamente las mismas en todo el mundo, y que no debemos hablar de la crisis en la antropología del mundo anglosajón como si fuera mundial, me preocupa que muchos de estos problemas son cada vez más visibles en América Latina. Los latinoamericanos pueden dar una lectura potencialmente más emancipadora y descolonizadora a políticas públicas

* Universidad de Manchester.

ISSN en trámite, Bajo licencia Creative Commons
ENCARTES antropológicos 1 • marzo/agosto 2018, pp. 47-55
Recepción: 13 de febrero 2017 • Aceptación: 23 de febrero 2017
http://www.encartesantropologicos.mx



orientadas a respetar, en lugar de controlar, la diversidad étnica, por medio de hablar de la "interculturalidad" en lugar de la "multiculturalidad", pero la experiencia mexicana no me anima a pensar que dicha diferencia conceptual por sí misma garantice mejores resultados en la práctica en el marco de las estructuras de poder existentes. En Argentina y Brasil, el "giro a la derecha" está produciendo una regresión en materia de derechos indígenas hacia una época histórica que pensábamos superada. La neoliberalización de la administración de la educación superior pública y los impulsos privatizadores de corte comercial también están cada vez más presentes, de una manera especialmente lamentable en Brasil después del golpe, a la luz de intentos anteriores de fortalecer las universidades públicas y hacerlas más socialmente incluyentes. Aunque las empresas gringas están muy metidas en este negocio, no les faltan aliados locales, tanto políticos como empresariales, ya que cada vez más "representantes del pueblo" se lucran fungiendo de "lobistas" por parte del capital extranjero.

A la luz no solamente de la excelente declaración de nuestros colegas polacos citada por Gustavo, sino también de la formulación general de los motivos para considerar la antropología "relevante" a los problemas de nuestra época recién adoptada por la Asociación Europea de Antropólogos Sociales (EASA, 2015), creo que las propuestas positivas que Gustavo ha hecho van a tener buena acogida. Sin embargo, en lo que sigue quiero añadir algunas observaciones sobre las implicaciones de vivir en un mundo en que la vida democrática está siendo minada por profundos cambios a pesar de los movimientos que pretenden profundizarla.

Desde una perspectiva europea, parece que las tendencias económicas y políticas actuales están empujándonos otra vez más hacia el tipo de escenario de estados nacionales competitivos y nacionalismos excluyentes que fue el contexto histórico de los pasos originales hacia la profesionalización de la antropología como disciplina académica dentro de las instituciones universitarias (Hart, 2003). Motivos ligados a este afán de construir disciplinas dignas de "respeto" intelectual dentro de las universidades establecidas y avanzar la profesionalización del gremio nos ayudan a entender, por ejemplo, la colaboración de algunos de los antropólogos sociales destacados del mundo de habla alemana con el régimen nazi (Gingrich, 2010) y las complicadas relaciones entre la antropología británica y el colonialismo británico (Mills, 2002). Sin embargo, a pesar

de la existencia de ecos del pasado en la situación actual, la historia no se repite. La transformación de la universidad en otro tipo de institución podría seguir elaborándose a pesar del fracaso global de las políticas de austeridad neoliberales y la posibilidad de una marcha atrás en términos de algunos aspectos de la globalización económica. Tal vez China, todavía defensora de la globalización y el país que está avanzando más rápidamente en el mundo tanto en los *rankings* de calidad universitaria como en lo que se refiere a su nivel de provisión, podría seguir un rumbo diferente, pero la elección de Trump, fundador de una universidad privada tan fraudulenta que se vio obligado a cerrarla (Helderman, 2016), no nos anima a pensar que el futuro de las universidades públicas estadounidenses esté seguro. Además, China tiene sus propios problemas en lidiar con las diferencias étnico-raciales. Tanto en Europa como al otro lado del Atlántico, los estados controlados por grupos derechistas y xenófobos no van a promover el tipo de pensamiento antropológico por el cual Gustavo está abogando, ni ver con buenos ojos los valiosos intentos de algunas universidades de defender los derechos humanos de sus alumnos que son hijos de inmigrantes. Aún más preocupante es la probabilidad de que los partidos socialdemócratas sigan moviéndose hacia un "centro" cada vez más a la derecha, sobre todo cuando se trata de cuestiones de inmigración, por temor de perder más votos a manos de los partidos populistas de la derecha que están conquistando tanto a las clases obreras como a las clases medias fragilizadas por el ocaso del capitalismo neoliberal como un proyecto social que pudiera aliviar el impacto político de sus desigualdades para producir una cuota adecuada de "ganadores".

Hemos llegado a un punto en que las distinciones del pasado entre derecha e izquierda ya no funcionan para definir la estructura del campo político. El giro a la derecha se aprovecha de un resentimiento social difuso que está produciendo efectos políticos en distintas clases sociales y hasta contradicciones entre, y también dentro de, distintos segmentos de las "minorías étnicas" producidas por la inmigración histórica, bastante claras en el caso de la población "latina" estadounidense. Ni el multiculturalismo ni el interculturalismo han eliminado los legados del imperialismo y colonialismo occidentales y su invención de "la raza blanca". Las reacciones violentas (*backlash*) en contra de dichas políticas, sobre todo cuando el reconocimiento se combina con un cierto grado de redistribución, siempre fueron previsibles y reconocidas



(Fraser, 1995; Hale, 2006). Sin embargo, bajo agravadas condiciones de crisis estructural, los resentidos se sienten autorizados no solamente a decir cosas "políticamente incorrectas" sino también a expresarse de su "otro" predilecto con violencia y odio. Estamos viviendo en un momento de intolerancia ampliada, ampliada no solamente por demagogia política sino también por las dificultades reales que distintos segmentos de la sociedad enfrentan en sus vidas cotidianas, en algunos casos problemas de mera sobrevivencia, en otros casos problemas para reproducir un estilo de vida al cual la gente ya está acostumbrada. El combate, por medio de argumentos razonados, de este tipo de resentimientos nos presenta un reto más difícil que el de rebatir el tipo de resentimiento mezquino que llevó a algunos elementos más acomodados de la clase media blanca a apoyar el golpe en Brasil a causa de su disgusto por la todavía efímera ascensión social de miembros de capas sociales cuyas características fenotípicas difieren de las de los dueños de la Casa Grande.

Sin embargo, el caso de Brasil también nos muestra que, a pesar de la existencia de movimientos de la ultraderecha tanto entre jóvenes como entre miembros de generaciones mayores y la implantación por parte del gobierno ilegítimo de un estado de excepción represiva, las universidades (junto con las escuelas secundarias) todavía pueden servir de importantes bases para resistir la exclusión social, la intolerancia y el cultivo de la ignorancia y del prejuicio. Me parece que los antropólogos como profesionales solamente demostraremos ser "relevantes" cuando estemos dispuestos a actuar tanto fuera como dentro de nuestras aulas y siempre y cuando tengamos algo que vale la pena decir, algo que atraiga la atención de los estudiantes analítica y políticamente, y que podamos expresar de una manera inteligible a las personas que no sean de nuestra tribu. En este sentido, nuestra meta actual tal vez deba ser mostrarnos un poco menos "disciplinarios", abogando por perspectivas más universales y menos etnocéntricas en todas las ciencias sociales e históricas.

Esto me lleva a discordar un poco de Gustavo (y Claudio Lomnitz) sobre la centralidad de los métodos etnográficos. Desde el punto de vista epistemológico, y apoyando la perspectiva que Gustavo adopta sobre las virtudes, a pesar de sus limitaciones, de los evolucionistas, estoy de acuerdo con Keith Hart (2004) y Tim Ingold (2007), quienes insisten que no se debe definir el proyecto antropológico en términos de la etnografía, sin negar las enormes virtudes de este método en lo que se refiere al estudio

de ciertos tipos de procesos y relaciones humanas, a ciertas escalas de análisis. En términos prácticos, al menos en Europa, los intentos de vender nuestra disciplina al Estado y a organizaciones internacionales y no gubernamentales, en términos de nuestro uso de métodos etnográficos, no han conseguido garantizar nuestro futuro como disciplina académica, aunque es probable que hayan extendido el mercado de trabajo fuera de la academia para nuestros doctores. Yo creo que podemos conseguir mucho más destacando las virtudes de una ciencia humana que usa múltiples métodos según la cuestión a ser investigada, pero que siempre adopta una perspectiva comparativa que cuestiona el etnocentrismo y destaca una gama más amplia de *posibilidades* humanas.

A pesar de que tengo dudas sobre este elemento del argumento de Gustavo, creo que nuestra admiración compartida por el tipo de antropología practicado por Eric Wolf y Sidney Mintz nos lleva a la misma conclusión sobre qué tipo de proyecto académico nos podría ayudar a escapar de nuestra crisis de relevancia actual. Es cuestión de mostrar al público que se puede ver el mundo humano y su historia de una manera rigurosamente diferente y más universal, desde perspectivas que ponen a occidente en su debido lugar y que demuestran la falsedad de algunos de sus mitos constitutivos, los mitos que son la base de las ideas occidentales modernas sobre las razas y los otros códigos modernos de discriminación y xenofobia. Pero hay otro problema que necesitamos enfrentar.

Ya vivimos en lo que se ha llamado tiempos de "post-verdad". Hoy en día no solamente tenemos que lidiar con el dominio de las grandes corporaciones mediáticas, destacadas por sus labores propagandísticas a favor de las elites, a las cuales sus propios dueños pertenecen, e interesados, por motivos comerciales, en mantener a los antropólogos en el "casillero del salvaje" vendiéndose como expertos sobre la alteridad exótica. También tenemos que lidiar con lo que Gustavo llama la "hiperdemocratización" de un espacio público virtual "en el cual todos aparentemente tienen el mismo peso y valor". Quiero extender su discusión tomando dos ejemplos recientes de reportajes en los medios de comunicación ingleses. La BBC informó que si se hace una búsqueda en Google usando la pregunta "¿Los negros son inteligentes?", el algoritmo actual de Google devolverá una serie de páginas de internet que privilegia argumentos a favor de una jerarquía de razas (Baraniuk, 2016). Google se ha comprometido a modificar su algoritmo, pero la proporción de jóvenes



en el Reino Unido que expresan confianza total en la autoridad de la información que encuentran en Google está aumentando, aunque hasta la fecha todavía no ha superado el treinta por ciento de los jóvenes encuestados. Es cierto que internet también puede ser una fuente de datos confiables sobre cuestiones como la inmigración, por ejemplo. Sin embargo, en un análisis extendido publicado por el periódico *The Guardian*, el sociólogo William Davis (2016) no solamente advirtió sobre la amenaza que representa para la democracia el control de datos en masa (*Big Data*) por compañías privadas, sino también sobre los resultados de estudios tanto en Estados Unidos, en vísperas de la elección de Trump, como en el Reino Unido, en vísperas del voto a favor de la salida del país de la Unión Europea, que mostraron altos niveles de desconfianza por parte del público de la validez de las estadísticas oficiales sobre la inmigración. Un estudio mostró que los encuestados creían que el gobierno estaba mintiendo sobre el verdadero número de inmigrantes en el país y las consecuencias sociales y económicas de su presencia, pero respondían más positivamente a datos cualitativos que contaban las historias de migrantes individuales y a material fotográfico que mostraba aspectos positivos de la diversidad cultural. Una vez más, podríamos pensar que habría una oportunidad aquí para los antropólogos y sus estudios etnográficos, tanto visuales como textuales. Sin embargo, el excepcionalismo particular –"él es buena gente, pero no aguanto a la mayoría de los [insertar el nombre de la minoría étnica de su preferencia]"– siempre ha sido parte integral de la discriminación racial, y sabemos que "el público" puede recibir una foto de un niño refugiado con caridad y cariño a la vez que su postura niega la misma humanidad (y derechos a asilo) a sus hermanos mayores y a sus padres.

Por lo tanto, una perspectiva más amplia, holística e histórica sigue siendo imprescindible en nuestros argumentos, incluyendo, a pesar de sus sesgos potenciales, un grado de respeto por los análisis cuantitativos, indispensables para mostrar que las características de las poblaciones en general no se conforman a los estereotipos que pueden ser construidos con base en datos cualitativos sobre el comportamiento de un puñado de figuras "representativas" aisladas de su contexto o malinterpretadas, tal como sucedió, por ejemplo, en el caso de "la cultura de la pobreza" de Oscar Lewis, un concepto que rápidamente se apropió la derecha política a pesar de las intenciones del autor y la popularidad de sus ricas historias

de las vidas de sus sujetos fuera de la academia, tanto en México como en los Estados Unidos.

Los antropólogos no solamente tenemos la materia para repensar el pasado (algo que muchos ya hicieron con distinción) sino también para pensar en el futuro al cual las tendencias actuales nos están llevando. Parece que la hegemonía global de los Estados Unidos está llegando a su fin, pero los imperios de otras épocas no tenían la capacidad militar de destruir el planeta. Los robots y la inteligencia artificial podrían en un futuro no muy lejano alterar el mundo del trabajo más radicalmente que cualquier cambio anterior, incluyendo muchas formas de trabajo intelectual que en este momento requiere de una formación universitaria, aunque las consecuencias sociales de estos cambios tecnológicos serán, como siempre, determinadas por las luchas sociales y políticas por venir. Estos temas ofrecen muchas posibilidades para los antropólogos, ya que se trata de lo que quiere decir ser humano y vivir una vida humana. Lo mismo puede decirse sobre los impactos de los cambios climáticos que amenazan con ocurrir con mayor rapidez que lo previsto, aun dejando de lado el problema de Donald Trump. Sin embargo, como Gustavo subraya, estamos siendo bastante tímidos en abrazar las nuevas oportunidades que nuestra época nos presenta.

Creo que existe un amplio reconocimiento de que los antropólogos pueden hacer aportaciones importantes a los debates sobre cómo gestionar el cambio climático, simplemente porque hay también un amplio reconocimiento de que las cuestiones de la cultura son relevantes. Sin embargo, tanto aquí como en el caso de cuestiones que tienen que ver con la creación de inteligencia artificial o las biotecnologías llegamos a los límites de la autonomía disciplinar. No basta decir que todo es una construcción social: hasta Bruno Latour se ha disculpado un poco sobre este asunto (Latour, 2004). No solamente tenemos que hablar con otros tipos de científicos y entender la información que las ciencias naturales nos pueden proporcionar, sino también comportarnos como científicos capaces de llegar a conclusiones, aunque sean parciales y provisionales. Lo que más importa no es la sobrevivencia de la antropología como disciplina institucionalizada, sino la sobrevivencia y extensión del proyecto antropológico, entendido como el estudio de las posibilidades del ser humano como animal social que se reproduce en un mundo cuya "naturalidad" sí es una construcción sociocultural, pero que también está sujeta a



otros órdenes de causalidad. Puesto que nuestro mundo de pronto estará poblado también por "personas artificiales" creadas por nosotros, pero estamos apenas empezando a participar en los debates científicos sobre el antropoceno, hay mucho que hacer.

Bibliografía

Baraniuk, Chris (2016) "Google Responds on Skewed Holocaust Search Results", http://www.bbc.co.uk/news/technology-38379453, acceso 20 de diciembre de 2016.

Davies, William (2016) "How Statistics Lost Their Power – And Why We Should Fear What Comes Next", https://www.theguardian.com/politics/2017/jan/19/crisis-of-statistics-big-data-democracy, acceso 18 de enero de 2017.

EASA (2015) ¿Por qué es importante la antropología?, http://www.easaonline.org/downloads/publications/policy/EASA%20policy%20paper_ES.pdf, acceso 12 de diciembre de 2016.

Fraser, Nancy (1995). "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age". *New Left Review* 212: 68-93.

Gingrich, Andre (2010). "The German-Speaking Countries", en Fredrik Barth, Andre Gingrich, Robert Parkin y Sydel Silverman, *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology. The Halle Lectures*, pp. 61-153. Chicago: The University of Chicago Press.

Hale, Charles R. (2006). *Más que un indio: Racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala*. Santa Fe: School of American Research Press.

Hart, Keith (2003). "British Social Anthropology's Nationalist Project". *Anthropology Today* 19(6): 1-2.

— (2004). "What Anthropologists Really Do". *The Memory Bank*, http://thememorybank.co.uk/papers/what-anthropologists-really-do/, acceso 12 de diciembre de 2016.

Helderman, Rosalind S. (2016) "Trump Agrees to $25 Million Settlement in Trump University fraud cases", https://www.washingtonpost.com/politics/source-trump-nearing-settlement-in-trump-university-fraud-cases/2016/11/18/8dc047c0-ada0-11e6-a31b-4b6397e625d0_story.html?utm_term=.e8b22edfde08, acceso 15 de enero de 2017.



Ingold, Tim (2008). "Anthropology Is *Not* Ethnography", *Proceedings of the British Academy*, 154: 69-92. Oxford: The British Academy/Oxford University Press.

Latour, Bruno (2004) "Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern", *Critical inquiry* 30(2): 225-248.

Mills, David (2002). "British Anthropology at the End of Empire: The Rise and Fall of the Colonial Social Science Research Council, 1944-1962". *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* 6(1): 161-88.

John Gledhill es profesor emérito de antropología social en la Universidad de Manchester, miembro de la Academia Británica y de la Academia de Ciencias Sociales del Reino Unido, y editor de la revista *Critique of Anthropology*. Ha realizado estudios etnográficos e históricos en Brasil y México. Sus libros monográficos más recientes son *The New War Against the Poor: The Production of Insecurity in Latin America* (Zed, 2015) y *La cara oculta de la inseguridad en México* (Paidós, 2017), y como organizador, *World Anthropologies in Practice: Situated Perspectives, Global Knowledge* (Bloomsbury, 2016) y *Disputas em torno do espaço urbano: processos de [re]produção/construção e apropriação da cidade*, con Maria Gabriela Hita y Mariano Perelman (Edufba, 2017).



COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS

COMENTARIO BREVE

BRIEFLY NOTED

Claudio Lomnitz*

El fin del neoliberalismo, o al menos su franco declive, ¿invocará un renacimiento de la antropología? Quizá, pero para que eso suceda habrá que hacer más que salir a manifestarse. Aunque simpatizo con el manifiesto de los antropólogos de Polonia que transcribe Gustavo Lins en su interesante artículo, hay obstáculos que la antropología tendrá que sortear para alcanzar la relevancia que actualmente merece.

La primera tentación que nuestra disciplina tendría que evitar es la de sentir que siempre tuvo la razón, y que todo fue dicho o predicho por generaciones pasadas. Una actitud así poco ayudará a potenciar el papel político o cultural de la antropología, por más gratificante que resulte adoptar tal actitud, sobre todo para los viejos, que muchas veces sentimos la necesidad de tener, por fin, la razón en algo. Al contrario, habrá que cambiar prácticas, rutinas y lugares comunes de nuestro campo, y sobre todo en su enseñanza; sólo así hemos de volver a merecer un lugar digno en el debate público.

Para entender por qué, vale la pena detenerse en las razones por las que la crisis del neoliberalismo favorecería un renacimiento de la antropología, y especialmente de la etnografía. La razón principal es simple: las disciplinas reinas del neoliberalismo, la economía y la ciencia política, se entregaron a la teoría de juegos y del *rational choice*, y aquello ya dio de sí. Finalmente, la idea de que el mundo social se construye a partir de microdecisiones, tomadas por actores que buscan maximizar sus venta-

* Universidad de Columbia.

ISSN en trámite, Bajo licencia Creative Commons
ENCARTES antropológicos 1 • marzo/agosto 2018, pp. 56-58
Recepción: 3 de febrero 2017 • Aceptación: 13 de marzo 2017
http://www.encartesantropologicos.mx



jas, es contraria al precepto más fundamental de la antropología social, pronunciado, por ejemplo, por Émile Durkheim cuando afirmaba que lo social es un nivel de análisis que no puede ser reducido a las pulsiones de los individuos. Así, las disciplinas reinas del neoliberalismo menospreciaron la sociología en su acepción más amplia, y en cambio imaginaron que el mundo se puede explicar por los actos racionales (y egoístas) de sus individuos.

Un precepto así (o, mejor dicho, una postura metodológica de esta índole) funcionó bien durante el auge de la globalización y del libre comercio, porque las teorías que se derivaban de ese método eran a la vez también instrumentos de política económica. Finalmente, la transición neoliberal necesitaba que el Estado reventara el tejido social, desbancara la "economía moral" y reordenara el mercado. Los preceptos metodológicos de la economía y la ciencia política sirvieron para consolidar, justificar y aumentar la autonomía de los mercados. Cuando vives un momento así, es tentador echar el pensamiento sociológico por la borda. Incluso puede resultar necesario hacerlo de lado, porque de lo que se trata es de imaginar que los lazos sociales son susceptibles a la manipulación desde el mercado, no sólo para el análisis económico sino incluso para la política.

Por otra parte, lo que Gustavo Lins llama "el auge de la derecha" ha coincidido, desgraciadamente, con el declive del neoliberalismo. O, mejor dicho, es la etapa más reciente del declive neoliberal, y con ella renace la necesidad de reconocer, describir y explicar el mundo social, porque es finalmente ese mundo social "irracional", ignorado por economistas y politólogos, el que ha impulsado los nuevos movimientos de derechas e izquierdas que le están dando la estocada a la fórmula neoliberal de la globalización. Así, la antropología hoy puede renacer porque es necesaria para explicar el entorno inmediato.

Sin embargo, falta que los antropólogos sepamos aprovechar la oportunidad. Falta que estemos a la altura del reto. Pienso que para ello habrá que reorientar en alguna medida nuestra escritura y nuestras prácticas de publicar, como sugiere Gustavo. También habrá que reorientar las prácticas docentes. Específicamente, para tener éxito, en el caso de México y de la mayor parte de América Latina, la formación básica del antropólogo deberá introducir al menos tres materias que están prácticamente ausentes de nuestros currículos, tan sobrecargados de la enseñanza autorreferencial de la historia de nuestra disciplina. Ellas son:



1. Cursos orientados a enseñarle al estudiante de antropología cómo dialogar con científicos sociales y operadores de políticas públicas que trabajan con datos cuantitativos. Esto implicaría una enseñanza básica en manejo de datos sociométricos para el etnógrafo, tema que brilla por su ausencia en la enseñanza actual.
2. Una introducción robusta a las "humanidades digitales".
3. Un curso acerca de cómo escribir proyectos para conseguir financiamiento y apoyos de instituciones públicas y privadas.

Actualmente, las licenciaturas en antropología mexicanas poco han cambiado su diseño desde los años setenta u ochenta. En demasiados casos, el currículum del antropólogo se ha convertido en un instrumento de autoafirmación del profesorado. Sin embargo, como bien señala aquí Gustavo, la antropología perdió ya mucho prestigio y su situación en el debate público y en el académico no es la que fue. Nadie le va a regalar lo perdido, y los antropólogos difícilmente podrán ganarlo repitiendo sus viejos conocimientos, aun cuando el declive del neoliberalismo abre, objetivamente, un espacio urgente para la antropología. Ganar ese espacio exigirá un fuerte proceso de transformación.



Claudio Lomnitz trabaja sobre la antropología de las sociedades nacionales, experimentando con varios géneros de escritura, desde el ensayo sociológico a la dramaturgia, de la narrativa histórica al periodismo. Autor de más de una decena de libros. Ha sido profesor en universidades de México y de los Estados Unidos, y profesor invitado en universidades europeas y latinoamericanas. Se ha desempeñado como director del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Chicago, del Centro de Estudios Históricos de la New School for Social Research en Nueva York, y del Centro para el Estudio de la Etnicidad y la Raza de la Universidad de Columbia, donde fundó y dirige el Centro de Estudios Mexicanos. Es profesor titular de antropología de la Universidad de Columbia y se desempeña este año como profesor visitante en el CIDE.



COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS

ENTRE LOS GIROS, LOS LUGARES COMUNES CONCEPTUALES Y LA NATURALEZA CRÍTICA DE LA ANTROPOLOGÍA

The critical nature of anthropology, between conceptual commonplaces and other twists

Pablo Wright*

El trabajo de Gustavo Lins Ribeiro analiza con realismo y precisión conceptual el estado de la antropología como disciplina en la escena internacional y en la realidad de algunos países metropolitanos euroamericanos, como en otros de las periferias europeas y de América Latina, básicamente. Recordando la idea de Emmanuel Wallerstein sobre el giro global a la derecha, que hoy día justamente encuentra el eje Donald Trump-Vladimir Putin como una de sus expresiones tan desalentadoras como conspicuas, amén de la propia situación reciente (febrero de 2017) de la Asociación Brasileira de Antropología (ABA) bajo ataque de políticos conservadores y racistas, el trabajo es un llamado de atención para los antropólogos y las ciencias sociales en general, a retomar el papel esencialmente crítico, reflexivo y con impacto social y político que caracterizó nuestra disciplina años atrás, cuando encabezaba vanguardias filosóficas, conceptuales y políticas frente a ideologías de elites racistas y evolucionistas.

Los problemas que se mencionan en el trabajo provienen de cambios en la propia disciplina frente a otros modos de análisis como los estudios culturales, postcoloniales, de género, y de ciencia y tecnología que parecen haberse apropiado de conceptos como el de cultura y una aplicación aparentemente *sui generis* de la metodología etnográfica, los cuales, en lo que hace al conocimiento público y a las modas intelectuales, parecerían estar en un momento de crecimiento frente al aparente decaimiento de la antropología como disciplina. En otro nivel, también observa

* Universidad de Buenos Aires.

ISSN en trámite, Bajo licencia Creative Commons
Encartes antropológicos 1 • marzo/agosto 2018, pp. 59-66
Recepción: 22 de febrero 2017 • Aceptación: 23 de febrero 2017
http://www.encartesantropologicos.mx





movimientos que atraviesan estos procesos y que pueden identificarse con la expansión del capitalismo flexible globalizado y su lógica cultural post-moderna,[1] junto con situaciones nacionales o regionales que modelan las academias de modo idiosincrático. La lógica general está descrita con detalle por el autor, la que se sintetiza en la increíble exigencia, propia del mercado, de las corporaciones y de una racionalidad utilitarista feroz, de publicaciones rápidas, incluidas en catálogos de indexación internacionales usualmente angloamericanos, y en la reducción de la calidad académica al número frío y descarnado –sin contenido ni alma— de la producción, sin importar lo dicho, el aporte al conocimiento particular y general de procesos sociales, políticas, o lo que sea que se estudie. Lo que el autor denomina "cultura de la auditoría y el productivismo" es uno de los males que afectan nuestro modo de ser y hacer antropológico, insertando, como sigue refiriendo, el *ethos* empresarial en nuestro corazón académico. Son procesos que es necesario identificar y denunciar para su erradicación y reemplazo por formas más humanitarias y comprometidas de trabajo intelectual.

Por otro lado, dentro las situaciones nacionales, la de la antropología estadounidense, si bien ejerce un dominio simbólico muy importante en el resto del mundo, considero que las fuentes intelectuales y sociopolíticas de las ciencias sociales en general en América Latina tienen anclajes diferentes de los de su contraparte septentrional. Identifico una concepción crítica latinoamericana de las relaciones entre academia y sociedad que no existe en la genealogía estadounidense, donde la politización del conocimiento o de la vida universitaria es casi inexistente. Y sólo recientemente, ante las políticas reaccionarias del presidente Trump, las universidades y la misma American Anthropological Association claman por una intervención de la antropología en los debates de la política pública.[2] La universidad pública latinoamericana en este sentido ha desempeñado un papel muy activo en la generación de intelectuales comprometidos con la sociedad, más allá de lo que las elites sociales y políticas hayan aceptado como plausible. Así, la

---

[1] Para una caracterización sociocultural y política de esta lógica cultural, ver Fredric Jameson (1984), David Harvey (1989) y García Canclini (1992).

[2] Un ejemplo son las columnas contundentes de Paul Stoller en el *Huffington Post*, por ejemplo la del 10/11/2016, titulada "Revisiting The Anthropology of Trump: Ethnography and the Power of Culture".

UNAM de México, la Universidad Nacional de Colombia, la UBA argentina, o la Universidad de San Marcos en Lima son ejemplos importantes, entre tantos otros de la región, donde la crítica cultural y política son parte ineludible del currículum, pero también del *habitus* universitario.[3] A pesar de esto, las fuerzas globales del neoliberalismo atacan incesantemente las lógicas académicas y sus principios de promoción y de organización de las carreras de grado y de posgrado y de las agendas de investigación. Y allí se observa una grieta por la que se deslizan estas concepciones bien señaladas por Lins Ribeiro.

Es necesario mencionar también que estos sistemas universitarios públicos no existen en Estados Unidos, por lo cual tienen grandes dificultades cognitivas en entender otras lógicas de organización universitaria y de compromiso político con la sociedad. Es extraño, en este sentido, que incluso antropólogos de renombre de aquel país tengan dificultades en entender cómo se organiza la universidad pública en América Latina, además de ignorar, salvo los contados especialistas en la región, el castellano y el portugués como lenguas académicas, y la producción desarrollada en estas lenguas.[4] En muchos sentidos, el sistema académico estadounidense está naturalizado internacionalmente de modo tal que aparece como la única organización posible de conocimiento, y sus modos de producción académica arrastran los demás con una fuerza gravitatoria inmensa. Ello genera a la vez criterios de legitimidad del discurso académico donde otros modos de retórica, de organización de ideas, de generación teórico-conceptual son relegados o directamente no aceptados. Esta fuerza de gravedad[5] se concreta, a su vez, en esa tensión clara y magníficamente retratada por el autor en relación con el pensamiento en las ciencias sociales hoy día. Así, en lo que podemos imaginar como un campo de fuerzas con dos polos, en uno de ellos están las "fuerzas otras" del hiperanimismo, donde se da una fetichización casi viralizada de conceptos que adquieren una ubicuidad desmedida, mientras que en

---

[3] Para más detalles sobre la relación entre la academia latinoamericana y la dimensión sociopolítica del conocimiento, ver Wright (2003).

[4] Un análisis de la economía política de las lenguas académicas y la influencia del inglés en la escena internacional se desarrolla en Mignolo (2000: 217-312).

[5] La idea metafórica de la gravedad y las relaciones de poder fue sugerida primeramente en Wright (1995).



el otro domina la invasión del capital en todos los espacios. Esta "mercantilización de todo", como nos dice, se puede observar, desde nuestro punto de vista, en una colección de términos que más que conceptos claros y distintos, parecen funcionar ahora como marcas libidinales de las fuerzas del mundo académico penetrado por la celeridad de "lo nuevo", que adquiere masa crítica como moda intelectual. De esta forma, consideramos que se hace casi un imperativo categórico de la moral y la ética académica trabajar sobre lo que integra los llamados "turnos" o "giros" como lo literario, lo posthumano, la postpolítica, la postverdad, el antropoceno, la teoría actor-red, la ontología, la materialidad, la secularización, el desencantamiento/reencantamiento, entre los tropos más difundidos.[6] Lo mismo sucede con autores que proponen ideas asociadas a estos términos que más que como colegas de carne y hueso, se construyen en el imaginario académico como fetiches que transfieren la magia de su carisma. Esta colección de términos-personas-fetiches asienta su poder en las líneas de fuerza de la geopolítica académica y sus lenguajes hegemónicos de difusión, y no siempre añaden mejores perspectivas de análisis o temáticas que impliquen conocimiento crítico de las realidades sociales. Somos testigos entonces de lo que podríamos denominar *lugares comunes conceptuales* que es necesario detectar y analizar con espíritu crítico y conciencia geopolítica. Hay que evitar que todo este movimiento de imposición de agendas temáticas y conceptuales desjerarquice la complejidad de las relaciones sociales, de la política, la economía y la cultura, aplanando todo bajo rótulos que anulan la historia, la desigualdad y la opresión, sin mencionar el racismo que actualmente se impone en este giro global a la derecha, que nos retrotrae a discusiones originarias de la antropología, especialmente de la mano de Franz Boas y sus contribuciones contra la noción de raza y el racismo. Este parece un caso de manual de las relaciones culturales entre pureza y peligro clásicas de estas décadas del siglo XXI, donde los anómalos y contaminados son los musulmanes y los inmigrantes y hay un sentido común como sistema cultural,

---

[6] Interesantes discusiones sobre algunos de estos "giros" pueden encontrarse, por ejemplo en Holbraad y Pedersen (2014), Ramos (2012), Bartolomé (2014), Citro y Gómez (2013), Reynoso (2015), Wright (2016), Olatz González y Carro Ripalda (2016). Para una síntesis poco conocida que dialoga de modo creativo con corrientes estructuralistas, posestructuralistas, hermenéuticas y fenomenológicas, ver Jackson y Piette (2015).

nutrido por la ideología del nacionalismo esencializante, que lo cobija en los terrenos seguros y cerrados de la identidad.[7]

Frente al antiintelectualismo propio de la política contemporánea que menciona el autor, donde el populismo y la tecnología digital (la omnipresente "pantalla") son dos expresiones que descolocan el valor de la investigación y el pensamiento crítico, resulta imperativo, como añade, superar esa "ilusión panóptica y omnisciente" de internet, que representa más bien el "capitalismo electrónico informal" que atraviesa pero también modela nuestras vidas contemporáneas. Así, podemos sugerir que, casi fiel al espíritu pionero del filósofo heterodoxo Jean Baudrillard y sus análisis sociológico-filosóficos en los comienzos de internet y de la creciente digitalización de la vida humana,[8] Lins Ribeiro nos previene del estado actual de hiperespecialización académica propio de la postmodernidad, que reniega con modos directos o sutiles al uso de conceptos generales o, diríamos, a la noción de totalidad. Todo esto nos lleva al peligro de la mirada pequeña de la investigación trivial que sufre de despolitización intrínseca, o de mímesis descontextualizada de problemas que dialécticamente surgen (y son significativos) en otras latitudes, y que se aplican forzadamente a otras realidades sociales.

Para recuperar la dimensión crítica de la antropología y su reinserción en la discusión de problemas públicos, de agendas que recuperen los grandes problemas que afectan a la sociedad contemporánea, se hace necesario, concluye el autor siguiendo a Claudio Lomnitz, colocar nuevamente a la etnografía "en el centro de nuestros esfuerzos por demostrar la relevancia social y política de nuestro quehacer". Y dado que, añadimos, la antropología permite esta poderosa operación de *hacer etnográfico lo filosófico*,[9] ella genera una perspectiva de análisis social, histórico y cultural cuya riqueza y alcance posibilita reinsertarnos en los debates públicos más amplios, si confiamos en la fuerza de nuestro quehacer. Además la óptica intercultural, que contribuye a cuestionar las seguridades ilusorias del sujeto autónomo

---

[7] Aquí la obra clásica de Mary Douglas, *Pureza y Peligro* (1966), todavía es un referente insuperado para entender estos procesos clasificatorios sociales y los bagajes ideológicos que los sustentan.

[8] Por ejemplo en su obra *El éxtasis de la comunicación* (1983).

[9] Ver Wright y Ceriani Cernadas (2008: 13).



occidental y de la racionalidad instrumental moderna[10] implica una herramienta epistemológica y política clave para los debates que nos esperan.

En este contexto, por tanto, consideramos que las propuestas de Lins Ribeiro representan un impulso alentador para retomar el rumbo de la antropología en general, y de sus múltiples avatares nacionales-regionales. Esto nos llevará a pensar y llevar a cabo una conexión etnográfica más autónoma y responsable con los mundos sociales con los cuales emprendemos los fascinantes viajes de inter-conocimiento que sintetizan el espíritu y los objetivos de la empresa antropológica.



Bibliografía

Bartolomé, Miguel Alberto (2014). "El regreso de la barbarie. Una crítica etnográfica a las ontologías premodernas" . *Publicar*, año XII, núm. XVI: 9-33.

Baudrillard, Jean (1983). "El éxtasis de la comunicación", en Hal Foster (ed.) *La Posmodernidad*. Barcelona: Kairós, pp.187-197.

Citro, Silvia y Mariana Gómez (2013). "Perspectivismo, fenomenología cultural y etnografías poscoloniales: intervenciones en un diálogo sobre las corporalidades". *Espaço Ameríndio*, vol. 7, núm.1: 253-286.

Douglas, Mary (1966). *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.

García Canclini, Néstor (1992). *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Sudamericana.

González-Abrisketa, Olatz y Susana Carro-Ripalda (2016). "La apertura ontológica de la antropología contemporánea". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXXI, núm. 1:101-128.

Harvey, David (1989). *The condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge y Oxford: Blackwell.

Holbraad, Martin y Axel Pedersen Morten (2014). "The Politics of Ontology. Theorizing the Contemporary". *Cultural Anthropology* https://culanth.org/fieldsights/461-the-politics-of-ontology

[10] En este sentido, el trabajo de Luiz Eduardo Soares (1995) sobre el papel de la antropología en las discusiones políticas propias de la modernidad es muy sugerente.

Jackson, Michael y Albert Piette (2015). *What is Existential Anthropology?* Nueva York y Oxford: Berghahn.

Jameson, Fredric (1984). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado.* Buenos Aires: Paidós.

Mignolo, Walter D. (2000). *Local Histories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.

Ramos, Alcida (2012). "The Politics of Perspectivism". *Annual Review of Anthropology,* vol. 41: 481-494.

Reynoso, Carlos (2015). *Crítica de la antropología perspectivista*. Buenos Aires: Sb Editores.

Soares, Luiz Eduardo (1995). *A invenção do sujeito universal*. Campinas: Editora da Unicamp.

Stoller, Paul (2016). "Revisiting the Anthropology of Trump: Ethnography and the Power of Culture". *The Huffington Post* 10/11/2016.

Wright, Pablo (1995). "El espacio utópico de la antropología. Una visión desde la Cruz del Sur". *Cuadernos. Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 16: 191-204.

— (2003). "Fieldwork in the Fieldworld. Anthropological perspectives from the Southern Cross". *Nepantla. Views from the South*. 4 (1): 81-96.

— (2005). "Cuerpos y espacios plurales. Sobre la razón espacial de la práctica antropológica". *Indiana* 22: 55-74.

— (2016). "Perspectivismo amerindio: notas antropológicas desde una crítica postcolonial", en Juan Mauricio Renold (comp.), *Religión, Ciencias Sociales y Humanidades*. Rosario: Editora UNR.

— y César Ceriani Cernadas (2008). "Antropología simbólica: pasado y presente". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 32: 319-348.





Pablo Wright es licenciado en Antropología por la Universidad de Buenos Aires (UBA), M.A. y Ph.D. en Antropología por Temple University, estudios postdoctorales como Senior Fellow del Center for the Study of World Religions, Harvard University. Investigador Superior del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET), y Profesor Regular Titular de Antropología Sistemática III (Sistemas Simbólicos), Departamento de Antropología, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad de Buenos Aires. Director de la Sección Etnología del Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA/FFyL-UBA). Profesor de la Maestría en Antropología Social y Política de FLACSO-Argentina. Investigaciones en antropología de las religiones indígenas y de tradición esotérica, en teoría antropológica y de la etnografía, y en las dimensiones geopolíticas del conocimiento antropológico.



COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS

ANTROPOLOGÍA: CONOCIMIENTO Y POLÍTICA

ANTHROPOLOGY: KNOWLEDGE AND POLITICS

Esteban Krotz*

Agradezco la invitación de la revista *Encartes* para participar en su primer número con un comentario sobre el artículo de Gustavo Lins Ribeiro, porque comparto la preocupación del colega y amigo por el regreso de regímenes autoritarios en muchas partes del mundo (no solamente en la política formal de todos los países, sino también en muchas de sus instituciones, incluyendo las académicas) que habían sido considerados ya superados y cuyas expresiones frecuentemente están vinculadas con estrategias de discriminación étnico-cultural, de género y de clase. Me parece significativo que su llamado a cuestionar el papel actual de la antropología en la sociedad se encuentre en la buena compañía de la convocatoria formulada hace poco por el Consejo Editorial de *Nueva Antropología* (Consejo Editorial, 2016: 9-10) de iniciar una revisión profunda de nuestra disciplina en vista de la situación social general y de la de las disciplinas sociales y humanas encargadas de su estudio; por su parte, las revistas *Relaciones* (El Colegio de Michoacán) y *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* (Programa Cultural, Centro Universitario de Ciencias Sociales, Universidad de Colima) han aprovechado recientemente sus respectivos aniversarios para impulsar y aportar a tal revisión siempre de nuevo necesaria de las ciencias sociales mexicanas, en las cuales la antropología ha ocupado un lugar significativo.[1]

---

* Universidad Autónoma de Yucatán.

[1] *Antropología sociocultural, crisis y antagonismo* (Gómez Carpinteiro, 2016) es el volumen más reciente de la colección "Textos escogidos", antologías de artículos centradas en una temática y revisadas desde y para la situación actual de la disciplina. Varias de las (video-)conferencias de los actos conmemorativos del Programa Cultura de la Universidad

ISSN en trámite, Bajo licencia Creative Commons
ENCARTES antropológicos 1 • marzo/agosto 2018, pp. 67-83
Recepción: 22 de marzo 2017 • Aceptación: 28 de marzo 2017
http://www.encartesantropologicos.mx





En el primero de mis tres comentarios bordo y profundizo algunas afirmaciones de Gustavo sobre la visibilidad y presencia pública de la antropología actual en México. En el segundo, vinculo esta situación con la transformación en proceso del sistema de ciencia y tecnología, que combina la refuncionalización y mercantilización de la institución universitaria con cambios profundos en el tipo de conocimiento llamado ciencia, y que me parece Gustavo tiene en la mira cuando habla de la desintelectualización actual. El tema del tercer y último comentario retoma una idea suya sobre la ética de la antropología y la analiza de un modo algo diferente.[2]

a) Sobre la falta de relevancia de la antropología actual

Se ha lamentado con frecuencia que "la antropología" –en el sentido de pronunciamientos de gremios, departamentos, antropólogos, la circulación de resultados de estudios y de (contra)propuestas, la presencia de antropólogos en los medios de difusión– parece hoy menos visible e influyente en el país que en otras épocas. Entre las razones de esta comparación desfavorable pueden estar el crecimiento de la población nacional y del sistema universitario, la transformación de los medios de difusión generales y especializados, y el incremento del número de instituciones antropológicas y también de disciplinas sociales en el país.[3] Aun así, es cierto que

---

de Colima (URL: http://eventos.ucol.mx/cuis/30aniversariorevistaculturascontemporaneas/programa.htm) y los editoriales de los números 42, 43 y 44 de *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* contienen materiales para una revisión prospectiva.

[2] En todos ellos me voy a limitar únicamente a la situación mexicana que me fue posible conocer con cierta profundidad a través de mi participación en los proyectos "Antropología de la Antropología" (Red Mexicana de Instituciones de Formación de Antropólogos, RedMIFA) y "Las ciencias sociales en México: un enfoque regional" (Consejo Mexicano de Ciencias Sociales, Comecso).

[3] En este contexto hay que hacer referencia, en los niveles internacional y nacional, a los llamados "estudios culturales", que en algunos lugares parecen haber eclipsado la otrora llamada "ciencia de la cultura" (véase sobre el tema el interesante conjunto de textos reunido por Peter Wade (2011), *Los estudios culturales serán la muerte de la antropología,* donde se contrapone el enfoque integral de la segunda a la primera, identificada como abordaje estetizado) y la apropiación de elementos centrales de las metodologías cualitativas durante mucho tiempo identificatorias de la antropología por parte de otras disciplinas

la ciencia antropológica en el sentido amplio y la antropología sociocultural en particular no parecen tener el lugar que podrían y deberían tener.

Sin embargo, esta observación vale principalmente para el ámbito nacional, porque en los niveles estatal y regional y en algunas ciudades la presencia de dichos elementos antropológicos se aprecia a veces bastante más. Hay que considerar también que la participación de antropólogos como tales –aunque a veces al margen de sus instituciones de adscripción y no pocas veces de modo honorífico y en horas libres– en movimientos sociales, organizaciones populares y las en los últimos tiempos tan frecuentes como inefectivas cristalizaciones de protesta ciudadana pública no suele ser muy publicitada.[4]

Además, hay que considerar que la situación mencionada contrasta de modo paradójico con la presencia creciente de la antropología en las instituciones académicas: en los últimos diez años no ha habido prácticamente ninguna reunión semestral de la RedMIFA sin la noticia de un nuevo programa de estudio universitario (grado o posgrado) en México. Para toda América Latina hay que reconocer desde los años ochenta un crecimiento constante de instituciones académicas y programas de estudio e, igual que en México, del número de congresos y otras reuniones.

Mención aparte merece el incremento exponencial de las revistas y los libros antropológicos (en otras ciencias sociales se observa lo mismo) durante las últimas dos décadas, o sea, precisamente desde la fecha que consigna Gustavo como el fin de la época de oro.[5] Está claro que dichas

---

sociales. También hay que tomar en cuenta la diversificación de licenciaturas y posgrados en el país, donde campos como gestión cultural, geografía humana, historia cultural, estudios ambientales o filosofía de la cultura han amalgamado elementos tradicionales de las ciencias antropológicas con líneas temáticas derivadas de otras disciplinas sociales y humanas.

[4] Un ejemplo estelar que, sin embargo, parece haber tenido poca repercusión en las escuelas de antropología del país es la muy comentada presencia de los antropólogos forenses argentinos en Ayotzinapa.

[5] Lamentablemente, los esfuerzos de la RedMIFA todavía no han sido suficientes para reunir en un solo lugar las fichas de las publicaciones antropológicas nacionales, lo que facilitaría el estudio comparativo de temáticas y segmentos poblacionales abordados por la antropología mexicana reciente. Tal vez el intento llevado a cabo actualmente en el CIESAS de acopiar en un solo lugar público los datos básicos digitalizados de todas las tesis



publicaciones se dirigen en primer lugar y ante todo a los demás integrantes de la comunidad antropológica, los estudiantes de grado y de posgrado y los colegas de otras disciplinas sociales, pues en ellas se exponen y se discuten resultados de la investigación científica que solamente otros especialistas de la misma rama de conocimiento y del mismo nivel académico pueden evaluar y usar para otros procesos de generación de conocimiento especializado. Pero es obvio que muchas de nuestras revistas esperan encontrar lectores *también* entre los ciudadanos no especializados interesados en temas de sociedad, historia y cultura, e incluso entre funcionarios y tomadores de decisiones en instituciones públicas y privadas. Aun así, cabe la sospecha de que el aumento constante de la cantidad de revistas se debe más a los intereses de quienes escriben en ellas que a la demanda real o estimada de posibles lectores. Por otra parte, ¿cuántas de estas revistas editadas en el país, en América Latina y en otras partes del mundo revisa y con qué regularidad lo hace un antropólogo común y corriente cada mes o año? ¿Y qué se puede decir sobre la circulación y la utilidad de varias docenas de libros de antropología publicados todos los años (algunos de ellos pertenecientes a la categoría de "libros Promep", como en alguna instancia de evaluación se ha llegado a llamar a los acopios de textos de calidad variada convertidos en capítulos por gracia de presupuestos sobrantes e introducidos no pocas veces por acrobáticos intentos de pretender algún vínculo orgánico entre las partes que componen el libro)?

Esta enorme masa de publicaciones contrasta vivamente con la existencia de solamente dos –eso sí: excelentes– revistas antropológicas destinadas a un público más amplio: *Arqueología Mexicana* y *Ojarasca*, la primera de venta en muchas ciudades del país y la segunda, si bien formalmente ya no perteneciente a la comunidad antropológica propiamente dicha,[6] presente por doquier como suplemento mensual de la versión digital del periódico *La Jornada.*

---

de grado y de posgrado y la pronta publicación digital de los índices de todas las revistas y los boletines antropológicos editados durante los últimos veinte o treinta años (y reunidos en buena parte en los primeros diez volúmenes del anuario *Inventario Antropológico*) permitan reconocer tendencias y frecuencias en este sentido.

[6] Como es sabido, la revista nació en el Instituto Nacional Indigenista como sucesora de *México Indígena*, pero fue abandonada posteriormente por la institución.

También hay que mencionar en este contexto la gran cantidad de museos en los cuales no solamente se exhiben resultados del trabajo antropológico (en el sentido amplio de los "cuatro campos", siempre ligados a la etnohistoria-historia), sino que son para muchísimos niños mexicanos el espacio de su primer encuentro directo con testimonios materiales y gráficos importantes acerca de sus antecedentes sociales y culturales, lejanos o cercanos. Por tanto, ¿no merecerían nuestros museos de antropología e historia mayor atención por parte de las instancias de formación y de divulgación y su consideración en sus programas escolares?

La creación de numerosos *blogs* y sitios de internet pertenecientes a las llamadas "redes sociales" digitales no ha significado, hasta ahora, una solución a los problemas de comunicación, ni dentro de la comunidad antropológica (cuyos miembros, además, suelen estar conectados e interesados en otras disciplinas científicas relacionadas con sus temas de investigación), ni con públicos no especializados más amplios, sino que más bien los incrementan. Por una parte, se necesitan cada vez más esfuerzos y mecanismos para atraer la atención de los internautas a dichos sitios electrónicos (no pocos de los cuales están desactualizados) y, por otra, en su mayoría no constituyen nada nuevo, sino solamente trasladan a la esfera digital formas de comunicación y publicación impresas (a menudo copiando tal cual textos e imágenes).

En este contexto, llama a la reflexión que a pesar de contar la ciencia antropológica con enormes acervos de problemas, datos, debates y propuestas sobre temas tales como familia y parentesco, naturaleza y cultura, sexo y género, casi no ha habido participación significativa del gremio o de grupos o instituciones antropológicas mexicanas *desde la antropología* en las recientes polémicas nacionales sobre el matrimonio igualitario o sobre temas de bioética. Lo mismo vale para el omnipresente tema de la globalización, con que inició nuestra disciplina su "época de oro", y donde ha sido particularmente llamativo el abandono de las vertientes difusionistas en la enseñanza antropológica y de las formas de cambio cultural tradicionalmente examinadas como combinaciones de innovación independiente y transmisión.[7] Igualmente, no se han reflejado en el debate

[7] Y esto a pesar de que los clásicos y fácilmente accesibles textos de Murdock (1987: 109-134), Sahlins (1997), Wolf (1997) y Bonfil (1988) se hallan usualmente en los programas de formación escolar.



público las experiencias y los vínculos de la gran cantidad de antropólogos mexicanos que cuentan con formación académica o estancias largas o repetidas en los Estados Unidos. ¿Y no es cierto todo eso igualmente para la considerable cantidad de estudios antropológicos mexicanos recientes sobre temas tan cruciales y frecuentemente discutidos en prensa, radio y televisión como la migración, las relaciones sociedad-medio ambiente (incluyendo la contraposición entre antropoceno y capitaloceno mencionada por Gustavo), la violencia pública o el desempleo recientemente agudizado por las llamadas reformas energética y educativa, para mencionar solamente algunos de los ejemplos más relevantes?

Empero, también hay que reconocer que tal falta de presencia de la antropología no se debe únicamente a problemas de tipo técnico-comunicacional como los mencionados y atribuibles a los profesionales, el gremio y sus instituciones. Hay que tener en cuenta también que el carácter del conocimiento antropológico es en sí problemático y dificulta a menudo su difusión y divulgación. El "carácter eminentemente subversivo" de la antropología, como lo llama Gustavo, es ciertamente un rasgo que distingue de antemano la expectativa que se tiene en grandes sectores de la población con respecto a los enunciados de los antropólogos. A diferencia de enunciados provenientes de, por ejemplo, médicos o astrónomos, que se suelen valorar de modo espontáneo y de antemano como útiles o al menos sin amenaza a las opiniones, valores o normas de conducta acostumbrados e incluso respetados como "naturales", los enunciados antropológicos a menudo son temidos como incómodos o en algún sentido desafiantes (Krotz, 2009: 96-99).

En todo caso –en el tercer y último comentario volveré sobre el tema– estamos ante una situación que demanda revisar los criterios reales para la selección de temas de investigación en instituciones académicas públicas, los criterios reales de la asignación de recursos a estudios y publicaciones y los procesos de decisión correspondientes, la brecha entre tanta publicación (y algo semejante podría decirse también con respecto al incremento llamativo de seminarios, congresos y otras reuniones académicas y profesionales) y su reducida repercusión pública (especializada y general), y asimismo, las opciones disponibles y deseables para hacer llegar los resultados de nuestras pesquisas a cuáles destinatarios y posibles usuarios.



b) Sobre el predominio de una antropología académica no (suficientemente) reflexiva

¿Será una de las razones de la situación descrita un predominio de la antropología académica en México tan excesivo que prácticamente oculta la antropología del segmento mayor de los antropólogos profesionales, o sea de quienes trabajan en otras instituciones públicas y privadas? De hecho, este segundo tipo de antropología casi no aparece en las numerosas publicaciones antropológicas del país, no tiene presencia en los programas de formación a nivel de grado y posgrado (donde a veces ni siquiera se recurre a ella cuando se crean o reorganizan planes de estudio destinados a "formar" a dichos profesionales), y se encuentra representado sólo de manera muy marginal en los congresos (casi siempre organizados por instituciones académicas y en función de las modalidades de operación y comunicación de éstas) y en las instituciones gremiales. Más recientemente, el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (CEAS) y el Colegio de Antropólogos de Yucatán (CAYAC), instituciones gremiales que a pesar de sus nombres androcéntricos agrupan a antropólogas y antropólogos, han dado muestras de querer ocuparse más de dicho sector profesional.[8] Es de llamar la atención que esto sucede justamente en un momento en el cual la brecha entre la antropología académica y la antropología de la mayor parte de los egresados de las licenciaturas en antropología parece ensancharse:

> La transformación de los programas de enseñanza antropológica a la luz de los criterios impuestos por las instancias de evaluación de la educación superior se ha ajustado claramente a la falta de empleo y a la carencia de apoyo a la ciencia y la tecnología en las políticas públicas contemporáneas de nuestro país. El resultado de este proceso conlleva, entre otros muchos fenómenos sociales, la restricción del acceso a los

---

[8] Un impulso importante para ello lo dió la Comisión Intergeneracional sobre el Ejercicio Profesional de la Antropología (CIEPA) para la realización de un diagnóstico sobre el ejercicio profesional de la antropología en México en el siglo XXI, creada por el CEAS y apoyada por la RedMIFA. También los debates sobre el proyecto de código de ética en el CEAS y el CAYAC contribuyeron a ampliar inicialmente la mirada hacia el sector profesional de la antropología mexicana.



programas universitarios, la simplificación de la formación académica y la eliminación del espíritu crítico de los egresados (Krotz y De Teresa, 2012: 54). [9]

Un aspecto crítico de dicha simplificación se hizo patente hace ya veinte años en el volumen 2 del anuario *Inventario Antropológico* (1996: 405; véase la misma información ampliada en el volumen 3, 1997: 495), donde apareció la primera licenciatura en antropología social que permitió la titulación sin tesis u otro trabajo escrito final. Visto desde hoy, ¿no hay que entender ese momento como síntoma del avance de lo que poco después Pablo González Casanova (2000) llamó la llegada de "la nueva universidad"? A pesar de que provocó la larga huelga estudiantil del año 1999 en la Universidad Nacional Autónoma de México contra el llamado Plan Barnés, la estrategia de transformación universitaria moldeada, al parecer, por la *Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos* (OCDE), se impuso de todos modos en México y en otros países de América Latina.

En México, al igual que en todo el subcontinente latinoamericano, puede observarse, además, la convivencia más o menos pacífica de dos tendencias en la comunidad antropológica. Una se basa en el compromiso ante todo con los más recientes debates, enfoques, términos y publicaciones surgidos en los países originarios de la antropología y todavía hegemónicos en la disciplina mundial, mientras que la otra parece más preocupada por los problemas práctico-políticos y teóricos de la situación sociocultural "propia", o sea, "del Sur". El que las llamadas "evaluaciones académicas" –en realidad modelos coactivos de planeación, investigación y comunicación de conocimientos calcados de instituciones norteñas asumidas como universales– induzcan cada vez más fuertemente a seguir a la primera tendencia mencionada, desalienta, desde luego, la reflexión sobre la situación propia, sobre las expresiones sureñas de

[9] En el mismo tenor apunta un connotado filósofo mexicano para su campo que "a partir de las últimas décadas del siglo XX y la primera del XXI hemos asistido a la destrucción de cualquier *paideia* y su sustitución por una serie de instrucciones orientadas al productivismo y el consumismo, sin intentar siquiera la formación de una concepción armónica e integral del ser humano y su relación con la naturaleza" (Vargas 2014:11).



las transformaciones en proceso[10] y sobre el aporte teórico *desde* el Sur (Comaroff y Comaroff 2012).

Otra raíz de lo que señala Gustavo como "antiintelectualismo" me parece que se halla en la llamada antropología postmoderna, la cual desde los años noventa ha ejercido una influencia desastrosa. Si bien al principio generó puntos de partida interesantes para el examen de la metodología antropológica, derivó pronto en una moda para la cual "no hay paradigmas privilegiados. La ciencia no se acerca más a la verdad que cualquier otra "lectura" de un mundo no conocible e indecidible. La verdad es relativa, local, plural, indefinida e interpretativa. Por consiguiente, hay que abandonar el intento de llegar a datos etnográficos objetivos" (Harris, 1995: 63). Hay que darse cuenta lo que significa para la disciplina académica y para al mundo profesional un egresado de una licenciatura de antropología social que en su primer trabajo remunerado, conseguido con dificultad, entrega el estudio encargado sobre las causas de algún fenómeno (migración, discriminación, conflicto agrario, desempleo, cultura política, etc.) al empleador con la observación de que su trabajo no representa la realidad, sino únicamente su verdad personal, una verdad entre muchas otras posibles…

¿No hay una relación entre la amplia difusión de este tipo de ideas –puestas de relieve, por cierto, también por el famoso "*affaire* Sokal" en 1996–[11] y la gran cantidad de imprecisiones y falsedades fácilmente detectables en el debate político previo al referéndum sobre el llamado "Brexit" y durante la campaña electoral estadounidense? Tales situaciones, prolongadas después por el denuesto repetido de las supuestas "noticias falsas" por parte del presidente estadounidense actual, llevaron al *Oxford English Dictionary* a elegir en noviembre pasado la expresión *post-truth* –a veces traducida como *postfáctico*– como la palabra en inglés del año 2016.

Aparte de las mentiras abiertas y los simples errores, de los cuales están plagados muchos discursos políticos (al igual que muchas informaciones difundidas a través de la red), ¿no estamos aquí ante un nuevo nivel

[10] Ya en 1992 analizó Roberto Varela (2005:45 y ss.) la homogeneización de los modelos de evaluación institucionales como uno de los primeros y más visibles síntomas de la nueva situación. Ver para su análisis también Krotz 2011 y Krotz 2015.

[11] Aparte de numerosos estudios sobre este *affaire*, hay que recordar el libro *Imposturas intelectuales* (Sokal y Bricmont, 1999).



de la problemática de la ideología como parte y causa del fomento de pensamiento no científico e incluso anticientífico y, con ello, del antiintelectualismo que lamenta Gustavo?[12]

Sin embargo, la cuestión tiene una dimensión más profunda. "La web no provee simplemente de modo pasivo información; ahora también alerta a la gente acerca de información que posiblemente le interesaría, le da recomendaciones, y la incita a establecer relaciones de colaboración con otra gente que tiene puntos de vista semejantes", señala el especialista en cibernética Francis Heylighen (2011: 274), quien ha llamado a este proceso la eclosión del "*cerebro global*, que es la metáfora de esta red emergente, dotado de inteligencia colectiva que está formada por los habitantes de este planeta y sus computadoras, sus bancos de conocimientos y los vínculos comunicacionales que los conectan". Independientemente de si uno acepta en todos sus detalles esta hipótesis, o se adhiere mejor a la teoría de Gaia, o prefiere el concepto teilhardiano de "noósfera" para comprender la etapa evolutiva actual de la especie humana, ¿no es llamativo que justamente en el momento preciso en que emerge esta red comunicacional realmente planetaria como un potencial de la especie humana nunca antes visto para examinar y enfrentarse a escala planetaria a los problemas comunes, se imponga la transformación mencionada de la universidad, abunden los mecanismos para inducir de mil maneras la banalización de la comunicación en la red, se mantengan ocultos los modos de operación de las principales redes y motores de búsqueda y se acopie sin control ciudadano gigantescas cantidades de información personal en manos privadas?[13]

---

[12] Una interesante reacción a escala planetaria es la convocatoria de la *Marcha para la ciencia*, que en Estados Unidos está relacionada explícitamente con la conducta del actual gobierno federal, pero que en otras partes abarca más ampliamente el desprecio por la ciencia y el pensamiento racional (https://www.marchforscience.com/; http://marchforscience.de/; https://www.facebook.com/events/178591835959 723/.)

[13] Tres aspectos íntimamente relacionados con lo anterior, que una elaboración sistemática de la situación no podría obviar, no se pueden abordar sino solamente mencionar en el marco del presente comentario.

Por una parte, la a veces increíble ingenuidad y candidez con la que también en las universidades se usan "redes sociales" virtuales, máquinas de búsqueda y bases de datos –en su abrumadora mayoría ofrecidas por empresas privadas cuyo objetivo principal es, como no puede ser de otra forma en un sistema capitalista, generar ganancias–, sin darse

Todo lo anterior es, evidentemente, un llamado a que los órganos de decisión y representación unipersonales y colegiados en nuestras instituciones universitarias (en cuyo marco se realiza, conjuntamente con el Instituto Nacional de Antropología e Historia y algunas otras instancias de la nueva Secretaría de Cultura, casi la totalidad de las actividades de difusión y divulgación antropológicas en el país) desarrollen mecanismos efectivos para el estudio y autoestudio de los procesos y condicionantes de la generación, la transmisión intergeneracional y la difusión del conocimiento antropológico.[14]

---

cuenta que el pago de lo obtenido "gratuitamente" es la entrega de información propia gratis y no controlable sobre personas, grupos, instituciones y todo tipo de procesos sociales y culturales y donde no se repara en que el uso de tecnologías como las mencionadas "aumenta la conexión y la solidaridad tanto como el espionaje y el control" (García Canclini, 2016: 100).

Por otra, la historia de las denuncias sobre abusos y mecanismos de control de dicha red planetaria y a través de ella, que a veces hasta los tomadores de decisiones sobre estos temas en las universidades ignoran y que se relacionan con las biografías de Julian Assange, Edward Snowden y Chelsea Manning, muestra la hipersensibilidad del sistema cuando se le cuestiona desde sus fundamentos. Pues tales cuestionamientos revelan el lado oscuro, dichos fundamentos *también* poseen, de modo semejante a como el avance de las fuerzas productivas gracias a la revolución industrial *también* se manifestó en las orgías destructivas de la Primera Guerra Mundial. Pero tales aspectos se ocultan "tras el secretismo, la complejidad y la magnitud que esta evolución comporta. Internet, nuestra mayor herramienta de emancipación, se ha transformado en la facilitadora más peligrosa del totalitarismo jamás vista" (Assange, 2013: 17).

Finalmente, la imposición cada vez más fuerte de formas de planear y llevar a cabo los procesos de investigación y de docencia en ciencias sociales y humanas a modelos tomados de las ciencias naturales y exactas y de la organización fabril-industrial conlleva una especie de desnaturalización de nuestras ciencias que va más allá de problemas técnicos de la "evaluación académica".

[14] Para el III Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología se convocó a un simposio para que antropólogos que hubieran participado recientemente en comités de evaluación académica, especialmente en instancias multidisciplinarias en instituciones universitarias y organismos de la administración federal, pusieran a discusión sus experiencias y las confrontaran con sus propias expectativas y las de los colegas. Las respuestas a la convocatoria fueron relativamente modestas, y probablemente no haya sido la mejor



c) Sobre ética y episteme

En vista de la situación general, no necesita mayor justificación el llamado de Gustavo a "retomar nuestro papel político", considerando, además, que los antropólogos de la primera generación, los evolucionistas del siglo XIX, estaban ampliamente convencidos de la utilidad de su nueva ciencia para mejorar la sociedad existente, y que no pocos de ellos participaban, aunque lejos del ímpetu de los socialistas utópicos a quienes habían eliminado de la generación de conocimiento socioantropológico, en diversas estrategias orientadas hacia tal fin. Sin embargo, entonces como hoy, la pregunta sobre qué mejorar y cómo tiene varias respuestas racionales posibles. Y es que el llamado a la acción política constituye un reto a tomar decisiones dentro o fuera de determinados cauces establecidos para tal fin en una sociedad dada y en un momento histórico dado, y los criterios y los pormenores prácticos de dicha actuación no pueden derivarse directamente del conocimiento antropológico mismo, sino que dependen también de opciones éticas, políticas, filosóficas o religiosas más generales. Desde luego, nadie podrá objetar que los antropólogos se asocien con otros antropólogos en empresas, cooperativas, asociaciones civiles, movimientos, etc., para poner sus conocimientos al servicio del combate al autoritarismo, el racismo y la discriminación y el fomento de la democracia y los derechos indígenas. Pero, ¿en una institución de docencia o investigación científica (que es el único caso que puedo tratar con cierto conocimiento)?

Para no quedar en afirmaciones generales y a pesar de los posibles malentendidos, me voy a atrever en el marco de este pequeño comentario a esbozar cuatro pistas concretas de acción, que se justificarían en una institución de tipo universitario precisamente no por la invocación de los valores de los académicos y de los estudiantes (considerando, además, que la desigualdad de poder entre unos y otros convierte con relativa facilidad a los segundos en "clientes" políticos), sino por la referencia a las propiedades del proceso mismo de generación de conocimiento antropológico. Coincidentemente, en las cuatro pistas se eclipsa el tema de la instrumentalización del conocimiento antropológico, y se mantiene en el centro la generación misma del conocimiento antropológico, que por su naturaleza

---

manera de analizar en público este tipo de cuestiones, pero, ¿qué manera hay para estudiar el funcionamiento real de tales instancias y proveer a la comunidad de elementos para evaluar a los evaluadores?



suele implicar el cuestionamiento de la manera acostumbrada de ver y entender los fenómenos sociales.[15]

La primera pista la constituye la investigación no solamente *sobre* sino *en colaboración* con determinados sectores de la sociedad que son víctimas del desorden social reinante, o con organizaciones que están actuando en pro de la defensa y la promoción los primeros. Tal investigación se está realizando en muchas partes de América Latina, como lo ha demostrado recientemente la voluminosa obra reunida por Xóchitl Leyva (2015). Sin embargo, tal procedimiento a menudo no es factible por razones diversas. Además hay que considerar siempre la posible pérdida de credibilidad cuando los colaborantes se dan cuenta que los beneficios de la colaboración que ellos reciben son menores o menos patentes que los que reciben sus contrapartes académicas[16] o cuando en la misma institución se están llevando a cabo también investigaciones de signo contrario, incluso contratadas y pagadas bajo condiciones poco claras por empresas públicas o privadas, fundaciones o instancias gubernamentales más bien orientadas hacia la explotación del trabajo humano, la depredación del medio ambiente y la reproducción de la desigualdad social.

Una segunda pista es la reacción ante ciertas situaciones económicas, sociales, políticas o culturales críticas en extremo, donde se puede demostrar que la acción estrictamente investigativa –y, por consiguiente, la obligación social de tal acción investigativa– tiene que responder directamente a la necesidad de proteger los derechos humanos fundamentales, en especial el derecho a la vida y la integridad física y psíquica, de determinados seres humanos, por cierto, todos objetos actuales o posibles de la investigación social. El volumen colectivo *Alzando la voz por Ayotzinapa* (Juárez y Aduna, 2015) puede verse como un ejemplo de este tipo de acción,

---

[15] El antropólogo político Marc Abélès (2012: 266), si lo entiendo bien, utiliza en este contexto el término del *déplacement* ("desplazamiento", "distanciamiento"), con el cual se refiere a la lectura típica diferente de los fenómenos socioculturales propia de la antropología –como ciencia de la alteridad (Krotz, 2012)–, que ella opone a la mirada de las instancias reproductoras del orden de poder existente, preocupadas principalmente por el mantenimiento de las estructuras institucionales, las jerarquías sociales y los centrismos políticos.

[16] Ver para esta importante contradicción que pocas veces se hace explícita en este contexto, Leyva y Speed 2015: 469.



que tal vez a causa de la dificultad de negarle legitimidad tenga un potencial mayor que el hasta ahora reconocido.

La tercera pista está en el examen de la organización de nuestras escuelas y centros de investigación. La pregunta clave con respecto a la docencia puede adaptarse fácilmente a la relación entre los académicos, sus representantes y sus superiores laborales: ¿Estas instituciones están organizadas y operan de tal manera que sin muchas palabras, sino a través de su funcionamiento día a día y el llamado *currículo oculto* se fomenta realmente el pensamiento crítico, se estimula la exploración creativa de alternativas sociales sin explotación, discriminación ni dominación, se impulsa el aprendizaje y el ejercicio libre de la argumentación filosa y respetuosa a la vez? Estas preguntas se pueden desdoblar: ¿Los solemnes enunciados programáticos corresponden a la realidad observable o no pueden ocultar que desde el primer año de la carrera se entienda que es mejor no contradecir a los profesores ni citar autores o hacer preguntas que "no les gustan" y no insistir en propuestas una vez denegadas? ¿La discriminación étnico-cultural y de género se erradica solamente en el nivel verbal o también en las actuaciones cotidianas y la instrumentación de las políticas institucionales? ¿La elección y conducta de los representantes, la transparencia en el ejercicio presupuestal y el trato dispensado a los subordinados laborales son de tipo colegiado, participativo y democrático o repiten los estereotipos acostumbrados?

La cuarta pista vincula varios de los elementos mencionados en este tercer comentario con elementos mencionados en los dos anteriores. Es común y tiene larga tradición la preocupación por "devolver" a los grupos sociales en los que se basan nuestros estudios de la sociedad y la cultura al menos parte de los resultados de tales estudios. ¿No sería mejor intentar hacer comprensible para los ciudadanos que no han tenido una educación especializada en ciencias sociales qué son y qué significado tienen para uno, y cómo se pueden estudiar los fenómenos pertenecientes a la dimensión sociocultural de la realidad y cómo puede pensarse con este fundamento en alternativas al desorden social reinante? Es decir, ¿no sería mejor, en vez de tratar de traducir las "conclusiones" de nuestras investigaciones, utilizarlas para inducir e introducir al pensamiento sociocientífico mismo? ¿No podría ser esto una "popularización" (Krotz, 2016: 62-63) de la antropología que no constituiría su simplificación plana, sino su conversión en instrumento de la lucha antiideológica –y desde el punto de vista de las Antropologías del Sur, descolonizadora– en los diversos ámbi-

tos de la generación, difusión y divulgación del conocimiento sobre el ser humano en sociedad?[17] Tal vez una nueva "época de oro" esté en puerta, cuando –sin poder eliminar la división del trabajo en la esfera del conocimiento– la antropología ayude a *entender* mejor que ahora a los ciudadanos lo que es, por qué es como es, y cómo se podría transformar la sociedad actualmente tan desigual en hogar de todas las personas.

Bibliografía

Abélès, Marc (2012). *Anthropologie de la globalisation.* París: Payot (2ª ed.).

Assange, Julian (2013). *Cypherpunks.* México: Planeta.

Bonfil, Guillermo (1988). "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos". URL: http://www.ciesas.edu.mx/Publicaciones/Clasicos/articulos/TeoriadelControl.pdf [publicado originalmente en *Anuario Antropológico/86*, pp. 13-53, Editora Universidade de Brasilia / Tempo Brasileiro, Brasilia]

Consejo Editorial (2016). "Editorial", *Nueva Antropología*, vol. XXX, núm. 84, pp. 5-10.

Comaroff, Jean y John L. Comaroff (2012). "Theory from the South: or, how Euro-America is evolving toward Africa", *Anthropological Forum*, vol. 22, núm. 2, pp. 113-131.

García Canclini, Néstor (2016). "Los jóvenes transforman las ciudades y las redes", en Federico Besserer (ed.), *Intersecciones urbanas: ciudad transnacional/ciudad global*, pp. 878-101. México: Juan Pablos/UAM-Iztapalapa.

Gómez Carpinteiro, Francisco Javier (ed.) (2016). *Antropología sociocultural, crisis y antagonismo.* Zamora: El Colegio de Michoacán (col. "Textos escogidos").

González Casanova, Pablo (2000). "La nueva universidad". México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanida-

[17] Una sugerente idea en este sentido la formula Alfredo López Austin (2016: 17) cuando dice que en sus artículos sobre la mitología mesoamericana quiere "involucrar al lector en los problemas, ponerlo al tanto de algunas suposiciones plausibles y proporcionarle elementos de juicio".



des-UNAM. URL: http://www.ceiich.unam.mx/educacion/casanova.htm.

Harris, Marvin (1995). "Anthropology and postmodernism", en: Martin F. Murphy y Maxine L. Margolis, ed., *Science, materialism, and the study of culture*, pp. 62-77. Gainesville: Universidad de Florida.

Heylighen, Francis (2011). "Conceptions of a Global Brain: An Historical Review", en Leonid E. Grinin y otros (ed.), *Evolution: Cosmic, Biological, and Social*, pp. 274-289. Volgogrado: Uchitel.

Juárez Romero, Juana y Alma Patricia Aduna Mondragón (coord.) (2015). *Alzando la voz por Ayotzinapa*. México: UAM-Iztapalapa/Eds. del Lirio.

Krotz, Esteban (2009). "Hacia la recuperación del lugar de las ciencias sociales en la sociedad de conocimiento en México", *Revista Mexicana de Sociología,* vol. 71, número especial, noviembre, pp. 75-104.

— (2011). "Las ciencias sociales frente al Triángulo de las Bermudas: una hipótesis sobre las transformaciones recientes de la investigación científica y la educación superior en México", *Revista de El Colegio de San Luis*, Nueva época, año I, enero-junio, pp. 19-46.

— (2012). "La antropología: ciencia de la alteridad", en Anna Estany (ed.), *Filosofía de las ciencias naturales, sociales y matemáticas*, pp. 405-432. Madrid: Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 28).

— (2015). "Algunos elementos presentes en las evaluaciones del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) que producen una apreciación desfavorable de proyectos y especialistas en ciencias sociales e impactan negativamente en su desempeño", en *Portal-e del Consejo Mexicano de Ciencias Sociales,* 19 de enero de 2015. URL: http://www.comecso.com/?p=4819#more-4819.

— (2016). "Dos retos para las antropologías latinoamericanas: orientalizarse y popularizarse", *Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A. C. [Los debates teóricos sobre las antropologías latinoamericanas – 40º aniversario del CEAS],* 2016, pp. 59-64.

— y Ana Paula de Teresa (2012). "A modo de introducción: antropología de la antropología en las instituciones RedMIFA", en Esteban Krotz y Ana Paula de Teresa (ed.), *Antropología de la antropología mexicana: instituciones y programas de formación*, vol. II, pp. 11-64. México: Red Mexicana de Instituciones de Formación de Antropólogos / Juan Pablos / UAM-Iztapalapa.

Leyva, Xóchitl, y otros (ed.) (2015). *Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras*, 3 vol. San Cristóbal de Las Casas: Cooperativa Retos.

— (2015). "Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor", en Xochitl Leyva y otros (ed.), *Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras*, t. I, pp. 451-480. San Cristóbal de Las Casas: Cooperativa Retos.

López Austin, Alfredo (2016). *El conejo en la cara de la luna: ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana.* México: Era (col. Bolsillo).

Murdock, George P. (1987). *Cultura y sociedad*. México: FCE.

Sahlins, Marshall D. (1997). "Evolución: específica y general", en Paul Bohannan y Mark Glazer (ed.), *Antropología: lecturas*, pp. 370-389. Madrid: McGraw-Hill (2ª. ed.).

Sokal, Alan y Jean Bricmont (1999). *Imposturas intelectuales.* Barcelona: Paidós.

Varela, Roberto (2005). *Los trabajos y los días del antropólogo: ensayos sobre educación, cultura, poder y religión.* México: UAM-Iztapalapa.

Vargas Lozano, Gabriel (2014). *Filosofía ¿para qué?: desafíos de la filosofía para el siglo XXI.* México: UAM-Iztapalapa.

Wade, Peter (ed.) (2011). *Los estudios culturales serán la muerte de la antropología.* Popayán: Universidad del Cauca / Envión.

Wolf, Eric R. (1997). "Perspectivas globales de la antropología: problemas y prospectivas", en Lourdes Arizpe (ed.), *Dimensiones culturales del cambio global*, pp. 43-64. Cuernavaca: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-UNAM.

Esteban Krotz es Licenciado y doctor en filosofía (Munich) y maestro en antropología social (Ciudad de México). Profesor-investigador titular en la Unidad de Ciencias Sociales del Centro de Investigaciones Regionales de la Universidad Autónoma de Yucatán y docente en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la misma universidad y en el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Correo-e: krotz@correo.uady.mx; krotz@xanum.uam.mx.





LA ESTÉTICA DE LAS RELIGIONES AFROCUBANAS EN LA REFRACCIÓN DE ESCENARIOS TRASATLÁNTICOS

Afro-cuban religious aesthetics in the refraction of transatlantic scenarios

Nahayeilli Juárez Huet*

Resumen. El presente artículo muestra la forma en la que la estética de las religiones afroamericanas, en particular la danza y música de la santería afrocubana,[1] se inserta como parte de un repertorio gestual, musical y corporal "negro" que se construye en las interconexiones trasatlánticas desde al menos el siglo XIX. Argumento que en este vaivén, los escenarios de las representaciones de dicho repertorio se vuelven una plataforma que cobra un carácter "refractivo" (Grau, 2005), es decir, que descomponen una idea de lo "negro" en múltiples referentes simbólicos e interpretativos que pueden ser incluso opuestos.
Palabras claves: religiones afrocubanas, *blackface*, rumberas, santería, México, Cuba.

The aesthetics of Afro-Cuban religions in the refraction of transatlantic scenarios

Abstract. This article shows how the aesthetics of Afro-American religions, in particular the dance and music of Afro-Cuban Santeria, are part of a broad "black" gestural, musical and corporal repertoire that has been constructed as

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

[1] Vertiente religiosa cubana descrita como de origen yoruba en la cual sus adeptos o santeros, le rinden culto a los *orisha,* entidades portadoras de *ashé*, generalmente representadas bajo una forma antropomorfa con caminos complementarios, entre los cuales hay a menudo una faceta católica. Los *orisha* se manifiestan ante los vivos mediante sueños, videncia, posesión y adivinación. A la santería se le conoce también como religión lucumí o regla de Ocha-Ifá.

ISSN en trámite, Bajo licencia Creative Commons
ENCARTES antropológicos 1 • marzo/agosto 2018, pp. 84-100
Recepción: 8 de marzo 2017 • Aceptación: 19 de junio 2017
http://www.encartesantropologicos.mx



such through transatlantic interconnections since at least the 19th century. I argue that this back-and-forth transforms the scenarios for the representations of this repertoire into a platform that takes on a "refractive" character (Grau, 2005). That is, they decompose ideas of what it means to be "black" into multiple symbolic and interpretative referents that may even contradict each other.
Key words: Afro-Cuban religions, blackface, *rumbera*, santeria, Mexico, Cuba.

Introducción

Cuando hablo de un repertorio gestual, musical y corporal "negro" no remito a una esencia que naturaliza o racializa un estilo. Me refiero, siguiendo la reflexión de Stuart Hall (2008: 221), a repertorios culturales producto de trasmisiones y experiencias históricas y culturales trasatlánticas de la diáspora africana y sus descendentes. Sin embargo, la representación de este repertorio a finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX implicó muchas veces una racialización que a partir de rasgos corporales o supuestos comportamientos y aptitudes distinguían a un "otro" como "negro", lo caricaturizaban, disminuían o exotizaban. De forma paralela, surge también una valoración de lo "negro" desde la lente de artistas e intelectuales de las primeras décadas del siglo XX, que busca revertir una desvalorización de larga data, oponiendo así una representación de lo "negro" muy distinta a la de los escenarios del *blackface*, la de la perspectiva criminológica o la de los zoológicos humanos del cambio de siglo. Los mediadores de la transmisión de las diversas representaciones de lo "negro" son diversos y sus significantes van cobrando particularidades que se definen en el marco de los contextos y momentos históricos.

La estética (que no la dimensión espiritual y ritual) de las religiones afrocubanas, en especial su música y su danza, fue valorizada desde inicios de la primera mitad del siglo XX, tanto en el ámbito artístico como en el discurso antropológico. Una valoración articulada con un proceso en el que lo "afro", vinculado a la población de origen africano en la Isla, emerge como un elemento fundamental de cubanidad (Karnoouh, 2012: 98). Este repertorio sonoro y corporal circuló también en México, aunque mediado por otros canales como el cine. Desde una perspectiva amplia, muchos de los marcadores que se imprimieron históricamente en sus representaciones se reprodujeron en las películas del cine de oro mexicano, específicamente en el género de cabareteras y cine de arrabal, en donde



lo "negro" se asocia con una África mediada por el Caribe, en este caso Cuba, y que al mismo tiempo queda excluido de la "mexicanidad".

Jorge Grau (2005) propone como uno de los criterios de análisis para la reflexión antropológica sobre los productos audiovisuales de ficción el carácter refractivo, el cual entiende como una estrategia narrativa que permite comprender la distorsión intencional de una representación y simultáneamente su anclaje y sentido en un contexto determinado. Así, para este autor, el énfasis de las representaciones en estos documentos visuales debe ponerse en su configuración refractiva y no en un supuesto reflejo fiel de la realidad. Este enfoque permite poner a la luz que la refracción es un proceso intencional que integra "diversas estrategias narratológicas que no sólo se centran en la imagen, sino que incorporan el audio, la escenografía, la construcción del personaje, el uso de los colores, los diálogos, las referencias subliminales…"[2]

Si bien el autor se centra en los medios fílmicos, considero que su propuesta puede ser útil para pensar en cómo este repertorio "negro" se descompone en distintos escenarios a partir de múltiples referentes simbólicos e interpretativos que pueden ser incluso opuestos. Una refracción que puede observarse en las imágenes y puestas en escena que circulan en distintos escenarios trasatlánticos (teatros, *shows*, zoológicos humanos, jardines de aclimatación, mercados) junto con fotografías, carteles, caricaturas y otras expresiones visuales que los complementan o refuerzan. Así, la circulación y masificación de las representaciones de lo "negro" en la primera mitad del siglo XX, y los repertorios gestuales y corporales con los que se le asocia, fueron muchas veces intencionalmente distorsionados. Sus mediaciones implicaron no sólo la reproducción de estereotipos negativos, sino también las que buscaban revertirlos, a partir de una herencia revalorizada. Estas fueron las condiciones a partir de las cuales la estética de las religiones afrocubanas circuló en circuitos trasatlánticos que unen a México con Cuba, pero también con Estados Unidos y Francia. Si bien este espacio no me permitirá profundizar en cada contexto, mi intención es mapear de manera general la circulación de este repertorio a través de Cuba, Francia, Estados Unidos y sobre todo México, resaltando las refracciones de lo "negro" implícito en el repertorio ritual afrocubano, pero

[2] http://www.ugr.es/~pwlac/G21_03Jorge_Grau_Rebollo.html, consultado el 2 de febrero de 2017.

adaptado para un escenario de consumo cultural de masa como lo fue el cine de oro mexicano.

Del mercado al teatro

Historiadores como W. T. Lhamon (2008) señalan, contrariamente a la versión dominante, que fue en los mercados del siglo XIX y no en los escenarios de los teatros en donde puede ubicarse la primera circulación atlántica del repertorio gestual y corporal negro. Así lo ilustra la historia del *Catherine Market* en Nueva York, considerado como una "una zona de tolerancia" que propiciaba el "intercambio y la seducción" entre jóvenes obreros, comerciantes, negros libres y esclavos de Long Island, que en la década de 1820 se reunían en este lugar para darle paso a una competencia llamada baile de las anguilas, en la que se pagaba a los esclavos negros para ejecutarla (Lhamon, 2008: 18-24). Estos espacios son para este autor los "ancestros de la escenas de teatro" del *Minstrel* o *Blackface*, en el que comediantes blancos interpretarían este "repertorio negro" bajo el diapasón de un racismo caricaturizado, no sin ciertas ambigüedades y contradicciones que hacían patente una fascinación y el deseo de apropiarse de los "gestos negros" y de "afiliarse a ellos". Los espectáculos comerciales del *Blackface* de los años cuarenta, cuyos antecedentes datan desde principios del siglo XIX, logran posicionarse como uno de los más notables estilos de entretenimiento de estas latitudes geográficas, aunque en este proceso, asegura el historiador, "era la cultura negra y no los Negros la que había sido integrada" (Lhamon, 2008: 32).

En este contexto nace un icono cultural del Blackface: *Jim Crow,* interpretado por Thomas D. Rice, un neoyorkino de familia angloamericana que engendra a Crow a partir de una amplia y múltiple inspiración colectiva que va más allá del negro de las plantaciones y que tuvo un gran éxito entre los años treinta y cincuenta en espectáculos dirigidos a un público mixto (no sólo blanco) y que representaba, según este mismo autor, la intensa interacción de la clase obrera blanca y los negros de esta ciudad (Lhamon, 2008: 236-237). Este emblemático símbolo es interpretado en el *Jump Jim Crow,* ejecutado por el mismo Rice, también conocido como "el comediante etíope" (véase video: https://www.youtube.com/watch?v=ALTam2L9NhE).

Jim Crow implicaba una ideología antiabolicionista, y con ese nombre fueron también denominadas las leyes segregacionistas contra los afroamericanos en Estados Unidos de finales del siglo XIX. Jim Crow es



considerado por Nederveen como una variación de la figura del *Sambo* estadounidense, es decir, el bufón, cabeza hueca y despreocupado negro, o la falsa idea del "esclavo contento" (Nederveen, 2013: 174).

Los espectáculos *Minstrel* también se presentaron en teatros de la ciudad de México y Veracruz en la segunda mitad de los años cuarenta, sus exponentes llegaron con el ejército estadounidense durante la ocupación (Sánchez, 2012: 163; 2014: 160), aunque habrá que esperar a finales del siglo XIX para que el gusto por un teatro que introduce entre sus personajes al negro, pero del Caribe, irrumpa en la escena mexicana. Me refiero al Teatro Bufo Habanero nacido en Cuba, un teatro popular de tono paródico y como alternativa al teatro burgués (Podalsky, 1999: 158-159). Este género también se vio influenciado por los recursos escénicos del *Minstrel*, cuyas compañías también pasaron por la isla pero en la segunda mitad de la década de 1860, durante la guerra de Secesión en Estados Unidos (Díaz Ayala y Leal, citados en Pulido, 2010: 50). El primer grupo de negros del que se tiene referencia en Cuba se llamó "bufo-*minstrel*", el cual debutó a finales de los años sesenta en La Habana (Leal, citado en Pulido, 2010: 51). Los personajes caricaturizados eran el español (gallego) y el negro libre, no el negro de las plantaciones. A mediados de del siglo XIX el personaje del *Negrito* era central en la producción escénica cubana y su representación oscilaba entre la comicidad, la violencia y la hechicería. En México sus representaciones se reprodujeron por medio de las zarzuelas de las compañías cubanas.

El New Negro

El cambio de siglo termina por consolidar un mercado cultural internacional que encontró en el repertorio musical, gestual y artístico "negro" (vinculado con lo "africano", "afroamericano" y "afrocaribeño") un rico filón del cual nutrirse y dinamizarse en los espectáculos de escala trasatlántica. Pero también se observa una circulación y encuentros de intelectuales y artistas de América, Europa y África que propició el "descubrimiento de [una] negritud común" (Capone, 2012: 221). En Europa emergen movimientos de vanguardia en el ámbito artístico que encuentran en África y sus descendencias su inspiración. Así lo atestigua el "primitivismo" por medio del cual se descubre y recupera "el arte negro"[3] cuya huella quedaría indeleble en la obra de Paul Gaugin, Matisse, Cézanne y sobre todo

[3] Con este término sin embargo se abarcaba también a Oceanía.

de Picasso, que con el resto de los exponentes del cubismo revolucionarían los cánones estéticos para dar lugar a un primera vanguardia artística de principios de siglo (Viatte, 2007: 113-114).

Mientras tanto, en este lado del Atlántico se publica en 1925, en Nueva York, la antología *The New Negro* y con ello emerge la era conocida como el Renacimiento de Harlem, el Renacimiento Negro o el Nuevo Movimiento Negro. Las representaciones del *Nuevo Negro* se refractaban aquí en la sonoridad del jazz, en las voces de Louis Amstrong, Gladys Bentley, en la poesía de Langston Hughes, en la volcánica lucha política de Marcus Garvey y muchos otros afroamericanos que sentaron la base de los movimientos políticos que lucharon por una conciencia y orgullo "racial" negro en los años sesenta y setenta.

La réplica de estos primeros movimientos culturales también se observó en Cuba, en donde a principios de la misma década surge el "Afrocubanismo" en un contexto en que numerosos artistas cubanos, después de su exilio en Francia y su contacto con los surrealistas e intelectuales de la negritud, revalorarán en sus obras "la estética de sus raíces" alcanzando el campo de la etnología y a sus principales exponentes como Fernando Ortiz, Lydia Cabrera y Rómulo Lachatañeré (Argyriadis, 2006: 49-50, Menéndez, 2002). Esta valorización de las raíces africanas de lo cubano indudablemente implicaba a las religiones de base africana en Cuba, afectando la percepción que de ellas se tenía; hasta ese momento éstas habían estado confinadas al campo de la criminología, de la brujería (Brandon, 1993: 93) y de los supuestos atavismos de una "raza" indeseable.

El espectáculo y el exotismo ambivalente

La música y la danza pertenecientes al universo litúrgico de las religiones afrocubanas fueron dos elementos de su estética que circularon fuera de la matriz religiosa y readaptados a nuevos escenarios del entretenimiento. En Cuba, las versiones de "lo negro" mediadas por el espectáculo, a decir de Moore, "se rebajaban hasta constituir una fantasía exótica y racista, repleta de enormes telones de fondo decorados con melones, recogedores de algodón, escenas canibalescas, payasos grotescos y comedias de caras negras" (Brandon, 1993: 180).

En Francia, la estrella del *Nouveau Cirque* de la *Belle Époque,* Rafael Padilla, un ex esclavo cubano que escapó de adolescente para convertirse en el primer payaso negro de la historia de ese país –en donde fue bautizado



como *Chocolat*–, representaba al "bufón innato" como parte de una marca corporal, es decir, del color de su piel y los estereotipos asociados con él. El contexto más amplio en el que se enmarca su representación es el mismo en el que los zoológicos humanos, junto con las exhibiciones etnográficas en los jardines de aclimatación, circos y parques, sirvieron de laboratorio científico de la naciente antropología, cuyo carácter taxonómico tuvo un impacto fundamental en la representación jerarquizada (y racializada) de estos "otros" de las colonias, tal como nos lo recuerdan Boëtsch y Ardagna (2011: 112-113). Fue en estos escenarios de "aclimatación" en los que también se descubrieron danzas hasta ese momento inéditas en Europa que implicaban la ambivalencia del exotismo. A este respecto Décore-Ahiha señala que bajo el sintagma "danza exótica" subyacía una distancia que era geográfica, cultural e "incluso ontológica" (2004: 11). Este otro lejano, inferiorizado, y a la vez fascinante, reactivaba imágenes quiméricas y producía fantasías "irresistibles".

La "negromanía" de entreguerras en París tiene como su fiel representante a la afroamericana Josephine Baker, una figura que en este contexto representaba una animalidad, sensualidad y primitivismo africano imaginados, rompiendo con los estándares estéticos de la danza del momento. La puesta en escena de sus presentaciones bailando semidesnuda revelaba, como nos lo señala esta misma autora, "un cuerpo exótico que encarnaba los fantasmas sexuales de la mujer africana, pretendidamente desprovista de las normas morales de la sexualidad blanca" (Décore-Ahiha, 2004: 161, 164). Esta ambivalencia era muy bien aprovechada y recreada por los empresarios del *showbussiness*. De esta forma, los *performances* de Baker al estilo *clown* y los bizcos que la hicieron famosa bajo la mirada europea se interpretaban como una supuesta "naturalidad africana", refractados también en el jazz y el charleston como parte de los estilos y ritmos del repertorio "negro" de Baker y del momento. (Véase video: https://www.youtube.com/watch?v=W_uETOtEQYQ)

Rapsodia caribeña y la continuidad con África

En 1937 un grupo de coreógrafos afroamericanos debutó bajo la dirección de Katherine Dunham con la obra *Negro Dance Evening*; la compañía de Dunham tenía como objetivo establecer el género artístico de Danza

Negra (*Negro Dance*) (Kraut, 2004: 446). Su musa fue el Caribe,[4] en donde hizo su trabajo de campo en los años treinta, inspirada en la visión antropológica de R. Redfield y Melville Herskovits –fundador de los estudios afroamericanos–, una experiencia que marcó su verdadera pasión de vida: la danza. Fue gracias a la intermediación de Herskovits que conoció a Fernando Ortiz –padre de los estudios afrocubanos– a mediados de los años treinta, quien la introdujo al mundo de las religiones de base africana en Cuba, según nos explica Marquetti; además, señala que fue por este vínculo que conoció a dos percusionistas cubanos que formaron parte de su compañía por varios años, dando un toque de "autenticidad" a sus propuestas escénicas en las que incorporaba elementos de las religiones afrocaribeñas, entre ellas la santería (Marquetti, 2015: 107). Dunham forjó un estilo artístico que transmitió a través de la escuela de danza que fundó en Nueva York a mediados de los años cuarenta (Kraut, 2004: 449).

Su búsqueda iba más allá de enriquecer un repertorio dancístico; implicaba reconectarse con sus raíces. Haití fue uno de sus destinos preferidos y el vudú con su danza y música una fuente de inspiración central. Cuando evoca parte de su experiencia en este país afirma: "sentí que volví a casa, nunca me sentí como una extraña, especialmente cuando me inicié en el vudú… sentí que pertenecía aquí… que existían puentes y lazos que estaba destinada a cruzar… quería traer a esta gente más a nuestra vida, quería traerlos en toda esta cosa de ser negro [en Estados Unidos]…"[5] (Véase video: https://www.youtube.com/watch?v=VyfGJMr4bX8)

La conjugación de su formación como antropóloga, coreógrafa y bailarina daría fruto en una danza contemporánea que hoy se reconoce como un legado en este arte. A diferencia de Baker, Dunham era la directora de su propia versión de lo "primitivo" y también su propia exponente artística. Su propuesta performática, como se aprecia por ejemplo en *Haitian Storm*, refractaba una representación de lo "primitivo" estilizado por una danza moderna. (Véase video: https://www.youtube.com/watch?v=lkzVTpgLNiw)

[4] Como lo fue también para las pioneras Zora Neale Hurston y Pearl Primus, que también hicieron historia en la danza afroamericana. Véase Moreno Vega, 1999; Kraut, 2004 y Capone, 2012.

[5] Entrevista a Katherine Dunham, en https://www.youtube.com/watch?v=qhJxoFqfx3s consultado el 5 de febrero de 2017



Su visión de lo "negro" estaba moldeada por las discusiones de las teorías afroamericanistas en el marco de la antropología cultural de este periodo, cuyo interés era encontrar las continuidades entre África occidental y el Nuevo Mundo. La religión era considerada desde esta visión uno de los ámbitos con más evidencias de esta continuidad, echando por tierra el mito de que los negros no tenían pasado ni historia. Es aquí en donde la estética de las religiones afroamericanas cobra una gran relevancia para estos escenarios culturales e identitarios.

Las industrias culturales, el cabaret y las diosas tropicales

En las primeras décadas del siglo XX los cambios tecnológicos relacionados sobre todo con medios de comunicación como la radio tuvieron una influencia importante en el consumo cultural de la época. Estos vehículos, en conjunto con la naciente industria discográfica, desempeñaron un papel fundamental en la divulgación y el intercambio de diversos géneros musicales entre México, Cuba y Estados Unidos. En las décadas posteriores, el éxito musical cubano estuvo acompañado de un incremento en la migración de sus artistas al extranjero (Acosta, 2001: 42). Aquellos que llegaron a México en los cuarenta debutaron primero en el teatro, las carpas, los salones de baile, en la radio y en diversos centros nocturnos, plataformas que después los lanzarían a la pantalla grande.

En México la industria del espectáculo en conjunto con la musical fueron importantes agentes mediadores de la cultura afrocubana. Varios músicos y cantantes cubanos, vinculados al mundo religioso afrocubano, incluyeron en su repertorio y de un modo estilizado composiciones o temas dedicados a las deidades de la santería, algunos de los cuales se convirtieron en grandes éxitos comerciales. Tal es el caso del cubano Miguelito Valdés, con su legendaria interpretación del "Babalú" (en honor al *orisha*[6] de la santería conocido como *Babalú Ayé*), de Margarita Lecuona, lo que le valió el sobrenombre de *Mr. Babalú*[7] a nivel mundial. Era conocido por sus

[6] Con este término se conoce a las deidades yoruba a las que se rinde culto en la santería cubana.

[7] Nacido en La Habana, hijo de padre español y madre yucateca, en los años cuarenta se colocó como uno de los embajadores de la música afrocubana luego de su triunfo en los escenarios de Nueva York.

dotes de intérprete de la música afrocubana, que muchos reconocen en su estilo gestual (véase video: https://www.youtube.com/watch?v=20yL0X-DE6Ws&list=RD20yL0XDE6Ws#t=110%20), un estilo emulado en la interpretación que haría Pedro Infante unos años después, en la película de Angelitos Negros (1948). Específicamente me refiero a la escena de la "Danza Sagrada", en la que es caracterizado como negro en un escenario que recrea el trópico y el manglar. Mientas canta hace referencias explícitas a una sonoridad que llama "un ritmo negro" y la evocación de un "extraño ritual" del mundo yoruba y sus deidades Changó[8] y Yemayá.[9] (Véase video https://www.youtube.com/watch?v=XG-6nSSM0qU)

Va a ser sin embargo el género de la rumba el que afianza en México una representación de lo "negro" mediada por el estereotipo de lo cubano. La rumba, nacida en los solares urbanos decimonónicos de La Habana y Matanzas y del universo religioso afrocubano, fue adaptada primero para el teatro y el cabaret, espacios en donde fue aceptada en su versión más estilizada, o como le llama Moore: "rumba de fantasía" (2000-2002: 189). La mediación comercial permitió promoverla –y adaptarla– internacionalmente como símbolo de la cubanidad, aunque sus géneros callejeros permanecieron suprimidos o desacreditados (Knauer, 2001: 14). La rumba fue en un primer momento incorporada a los repertorios musicales de las obras de teatro bufo habanero y fungía muchas veces como el marco escenográfico en el que se representaba a personajes clásicos de ese género, como el negro y la mulata. De aquí se nutrieron y difundieron los estereotipos[10] asociados al jolgorio y la holgura sexual con los que se les caracteriza y después adaptados de manera más "sofisticada" en el cine (Pulido, 2002: 35-36).

[8] *Orisha* dueño del trueno y el rayo, de la guerra y de los tambores batá. Fue el cuarto rey de Oyó, luego deificado como *orisha*.

[9] Entre los yoruba es la divinidad de todas las aguas, madre de todos los *orisha* y símbolo de la maternidad. En América se le asocia con diversas advocaciones de la Virgen María. En Cuba, es sincretizada con la Virgen de Regla y es considerada dueña del mar.

[10] Se entenderá por estereotipo aquel que, como señala Pérez Monfort, "pretende ser la síntesis de las características anímicas, intelectuales y de imagen, aceptadas o impuestas, de determinado grupo social o regional. Se manifiesta en una gran cantidad de representaciones, conceptos y actitudes humanas, desde el comportamiento cotidiano hasta las más elaboradas referencias al Estado nacional" (2007: 178).





La circulación de artistas, músicos y bailarines se dinamizó dentro de un circuito amplio de "interinfluencia de modelos corporales entre el cine, el teatro de revista y los salones de baile, cuya correa de transmisión estaba dada por una industria cultural plenamente consolidada" (Sevilla, 1998: 232), pero también por un mercado que demandaba el llamado estilo tropical de clara ascendencia cubana.[11]

Es desde la llamada época de oro del cine mexicano que puede apreciarse cómo en este país el universo religioso "afrocubano" se desfragmenta y desacraliza para su consumo cultural. La imagen de la mulata en los filmes de esta época en general reproducía mucho del exotismo ambivalente y la animalidad sensual que se naturalizaba en lo negro, salvo que en México era transferido del manglar al cabaret, el escenario idóneo de la moral holgada, del vicio, de la mala vida y del melodrama de arrabal. El cabaret fue un escenario emblemático de la puesta en escena del repertorio sonoro y corporal de las religiones afrocubanas, representado a partir de danzas estilizadas, muchas veces deformadas y encarnadas en las inolvidables rumberas cubanas de la historia del cine nacional, las llamadas diosas tropicales.

Estas rumberas cubanas, todas de piel clara, no fueron codificadas racialmente por su color de piel sino, como bien señala Ortiz, por sus vestuarios, parafernalia y movimientos sexualmente provocativos, vinculados al imaginario de lo "caribeño" en el cine mexicano (2005: 134) y claramente ejemplificado en filmes como *Víctimas del pecado* (1951), *El rey del barrio* (1949) o *Calabacitas tiernas* (1949). La representación de lo "negro" vinculado a la naturaleza y sus implicaciones simbólicas con lo salvaje, o con el imaginario de la libido y el trópico, también se reprodujo en estos filmes. Un ejemplo entre varios es *Sandra, la mujer de fuego* (1952) protagonizada por la cubana Rosa Carmina. En una parte de la película una voz en *off* insinúa este ímpetu sexual no domesticado que se activa con el sonido de los tambores y cantos en "lengua", es decir, del lenguaje ritual de las religiones afrocubanas. La protagonista acude a este llamado irresistible y en medio de la selva baila frente a una muchedumbre en la que despierta,

---

[11] La época de oro del cine mexicano comúnmente se sitúa entre los años 1940 y 1945. Sin embargo, Julia Tuñón lo sitúa entre 1931 y 1953 (2000: 9-10). Asimismo, conviene mencionar que la época de oro del cine mexicano tuvo un espacio de recepción amplio que abarcaba de forma particular la América hispana, el sur de Estados Unidos y España.

con sus movimientos, un apetito tal, que de no ser por su enamorado hubiera terminado en una violación tumultuosa (véase video: https://www.youtube.com/watch?v=Iqsxi4ZpKRU).

En lo que respecta a las posteriores coproducciones México-Cuba de los años cincuenta, se incorporan escenas con rituales, deidades y cantos del mundo afrocubano que se quieren mostrar al público como más "apegadas" y "más auténticas" respecto de los ritos de los descendientes de africanos en Cuba. Además de *Mulata* (1954), lo ejemplifica muy claramente la película *Yambaó* (1956), filmada en Cuba y protagonizada por la más emblemática de todas las rumberas: Ninón Sevilla. El título de la película hace recordar la famosa novela de Alejo Carpentier *Ecué Yamba'Ó. Historia afrocubana* (1933), que en lucumí[12] significa, "Dios, loado seas". El mundo de la santería en este filme tiene un papel central. Se reproducen a partir de la música ritual las danzas a los *orisha,* pero con una gestualidad corporal exagerada y reinventada a partir de las representaciones que a menudo acompañan a estas religiones, y que las colocan en el rubro de brujería, con rituales que generan una ambigüedad que oscila entre el miedo y la atracción. Aquí también se contrasta a la "salvaje" mulata Yambao con la mujer domesticada del hacendado blanco, el cual sucumbe al atractivo erótico de aquélla, que con ayuda de Ochún, *orisha* de la fertilidad y el amor, y un ritual de noche en medio de la selva, logra sus propósitos de seducción. Yambao se encuentra bajo el yugo del misterioso y peligroso poder de su abuela santera, que encarna a la "negra bruja", una mujer amargada y mala que acaba desdichada (véase video: https://www.youtube.com/watch?v=hfK6DQZyoTw&t=4210s).

Notas finales

En estos vaivenes trasatlánticos, la categoría "negro" a menudo expresa una condición social de desigualdad dentro de un pensamiento jerárquico y de relaciones de poder, en el que la visión del que etiqueta y representa se sobrepone al etiquetado y representado (Nederveen 2013: 256-257). No implica pues cualidades inmanentes a cuerpos determinados por marcas, como es el color de la piel, sino que estas marcas, al superponerse con la jerarquía social y económica, con su traducción en el orden jurídico, afianzaron desde mediados del siglo XVIII lo que Bonniol define como el

---

[12] Con este vocablo se designaba a los esclavos de origen yoruba en Cuba.



"prejuicio del color" y la manera en la que éste ordena la diversidad humana (2008: 139-144). Los cambios tecnológicos, la circulación de imágenes de la alteridad en un contexto colonial y las industrias culturales de la primera mitad del siglo XX fueron importantes propulsores de estas representaciones jerarquizadas de lo "negro" y sus vínculos con una África imaginada y construida como misteriosa, oscura, salvaje, peligrosa y exótica.

La comicidad fue uno de los aspectos mediadores de la imagen de los negros en el mundo del espectáculo y de la publicidad que corría a la par. Del *Sambo* en Estados Unidos, pasando por *clown* de la *Belle Époque* en Francia, a *el negrito* en Cuba, asignan un sitio al hombre negro en estos escenarios: bufones, entretenedores, tontos e inofensivos, acaso como una señal manifiesta de mantener a raya la amenaza que representaba el poder sexual, la fuerza y el carácter violento que también se les atribuían, en un contexto que al menos en América estaba transitando de la esclavitud a la emancipación.[13] En México, si bien hubo estas representaciones a través del teatro bufo y de las zarzuelas, en realidad hacia mediados del siglo XX el atractivo visual lo despierta sobre todo la mujer "negra" o mulata y todo el imaginario del libido no domesticado con el que se le asocia. En Francia también hubo un interés particular por este aspecto o marca racializada, como lo muestra el caso de Josephine Baker. Este exotismo ambivalente y sexualizado, muy emblemático de las mujeres representadas como mulatas en el cine mexicano de mediados del siglo XX, afianza la mitología del binomio blanco-negro cristiano "asociando la blancura a la pureza y la negrura al pecado…" (Bonniol, 2008: 141).

El mundo de los espíritus también es mediado por una tensión entre repulsión y atracción. A los hombres negros y a las mujeres negras se les atribuían poderes mágicos y curativos. Una representación que si bien no era nueva en México (especialmente en el periodo colonial), en el cine de oro recrea una imagen provenida de Cuba, especialmente con la de sus religiones de base africana, consideradas en este periodo como brujería y "cosa de negros".

El enfoque del cine de rumberas y de coproducción México-Cuba contribuyó así a una construcción de lo negro desde la mediación del Caribe, específicamente desde lo afrocubano (Juárez Huet, 2014), salvo que en nuestro país no se buscaba hacer una conexión con esas raíces. Cuba,

[13] Véase Nederveen, 2013.

en contraste con el México de charros y mujeres sexualmente domesticadas y sumisas, era caracterizada como africana (Podaslky 164) y como negra. México en este cine se representa como una nación mestiza de indio y español y en el que la blancura se mantenía –y todavía hoy– como un ideal estético y de estatus (Lomnitz, 1995: 359). En este cine se refracta lo "negro", entre referentes que fluctúan entre el primitivo, el buen salvaje, la negra dócil y la mulata hipersexualizada. Como documento etnográfico y fuente histórica, este cine nos permite observar cómo el universo de las religiones afrocubanas queda implícito en estas representaciones, que gracias a las coyunturas de la primera mitad del siglo XX hicieron posible su circulación trasatlántica.

Bibliografía

Acosta, Leonardo (2001). "Interinfluencias y confluencias en la música popular de Cuba y de los Estados Unidos", en Rafael Hernández y John H. Coastworth (ed.), *Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos*. La Habana: CIDCC Juan Marinelo-DRCLAS Universidad de Harvard, pp. 33-51.

Argyriadis, Kali (2006). "Les bata deux fois sacrés : la construction de la tradition musicale et chorégraphique afro-cubaine", en *Civilisations*, vol. LII, núm. 1-2, pp. 45-74.

Boëtsch, Gilles y Yann Ardagma (2011). "Zoo humains : le « sauvage » et l'antropologue", en Pascal Blanchard, Nicolas Bancel, Gilles Böetsch, Éric Deroo, Sandrine Lemaire, *Zoos humains et exhibitions coloniales. 150 ans d'inventions de l'Autre*. París : La Découverte, pp. 106-114.

Bonniol, Jean Luc (2008) [1990]. "El color de los hombres, principio de organización social. El caso antillano", en Elisabeth Cunin (ed.), *Textos en Diáspora. Una antología sobre afrodescendientes en América*, pp. 139-164.

Brandon, George (1993). *Santería from Africa to the New World: the dead sell memories*. Bloomington: Indiana University Press.

Capone, Stefania (2012). "Conexiones 'diaspóricas': redes artísticas y construcción de un patrimonio cultural 'afro'", en F. Ávila Domínguez, R. Pérez Montfort y C. Rinaudo (ed.), *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana*. México: CIESAS-IRD-Universidad de Cartagena-AFRODESC, pp. 217-245.



Décoret-Ahiha, Anne (2004). *Les danses exotiques en France 1880-1940*. París: Centre National de la Danse.

Grau Rebollo, Jorge (2005). "Antropología, cine y refracción. Los textos fílmicos como documentos etnográficos", en *Gazeta de Antropología*, núm. 21, artículo 03, http://www.ugr.es/~pwlac/G21_03Jorge_Grau_Rebollo.html, fecha de consulta 15 de enero de 2017.

Hall, Stuart (2008) [1992]. "¿Qué es lo "negro" en la cultura popular negra?", en Elisabeth Cunin (ed.), *Textos en Diáspora. Una antología sobre afrodescendientes en América*, pp. 207-226.

Juárez Huet, Nahayeilli Beatriz (2014). *Un pedacito de Dios en Casa: circulación transnacional, relocalización y praxis de la santería en la ciudad de México*. México: CIESAS/UV/COLMICH.

Karnoouh, Lorraine (2012). "Lo 'afro' en el imaginario nacional cubano y el contrapunteo caribeño entre La Habana y Santiago de Cuba", en F. Ávila Domínguez, R. Pérez Montfort y C. Rinaudo (ed.), *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana*. México: CIESAS-IRD-Universidad de Cartagena-AFRODESC, pp. 95-112

Knauer, Lisa Maya (2001). "Afrocubanidad translocal: la rumba y la santería en Nueva York y La Habana", en Rafael Hernández y John H. Coastworth (coord.), *Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos*. La Habana: CIDCC Juan Marinelo-DRCLAS Universidad de Harvard, pp. 11-31.

Kraut, Anthea (2004). "Between Primitivism and Diaspora: The Dance Performances of Josephine Baker, Zora Neale Hurston y Katherine Dunham", *Theatre Journal*, vol. 55, núm. 3, Dance, octubre, pp. 433-450, Johns Hopkins University Press.

Lhamon Jr., W.T. (2008). *Peaux blanches, Masques noirs*. París: Kargo & L'Eclat.

Lomnitz, Claudio (1995). *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. México: Joaquín Mortiz.

Marquetti, Rosa (2015). "Katherine Dunham y los percusionistas cubanos", en *Catauro*, La Habana, pp. 104-113

Menéndez, Lázara (2002). *Rodar el coco. Proceso de cambio en la santería*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Moreno Vega, Marta (1999). "The Ancestral Sacred Creative Impulse of Africa and the African Diaspora: Ase, the Nexus of the Black Global Aesthetic", en *Lenox Avenue: A Journal of Interarts Inquiry*, vol. 5, pp. 45-

57, Center for Black Music Research - Columbia College Chicago. URL: http://www.jstor.org/stable/4177077, fecha de consulta 26 de abril de 2016.

Moore, Robin (2001-2002). "La fiebre de la rumba", en *Encuentro de la Cultura Cubana*, núm. 23, pp. 175-194

Nederveen Pieterse, Jan (2013). *Blanco sobre Negro, las imágenes de África y de los negros en la cultura popular occidental*. La Habana: Centro Teórico Cultural.

Pérez Montfort, Ricardo (2007). *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX.* Diez ensayos. México: Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS.

Ortiz, Roberto Carlos (2005). "Puerto Rican Sugar: The transnational film career of Mapy Cortés", en *Centro Journal*, vol. VII, núm. 1, pp. 122-139

Podalsky, Laura (1999). "Guajiras, mulatas y puros cubanos: identidades nacionales en el cine pre-revolucionario", *Revista de Estudios Históricos sobre la Imagen*, Archivos de la filmoteca, núm. 31, pp. 156-171.

Pulido Llano, Gabriela (2010). *Mulatas y negros cubanos en la escena mexicana, 1920-1950*. México: INAH,

— (2002). "Atmósferas tropicales y pieles de carbón. Tentaciones del Caribe", en *Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México*, núm. 16, octubre, México, pp. 33-39.

Sánchez Ulloa, Cristóbal Alfonso (2012). "La vida en la Ciudad de México durante la ocupación estadounidense. Septiembre 1847-junio 1848", tesis de Licenciatura en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

— (2014). "Del Golfo a los Médanos. Veracruz y sus ocupantes estadounidenses 1847-1848", tesis de Maestría en Historia Moderna y Contemporánea, Instituto Mora.

Sevilla, Amparo (1998). "Los salones de baile: espacios de ritualización urbana", en Néstor García Canclini (coord.), *Cultura y comunicación en la ciudad de México. La ciudad y los ciudadanos imaginados por los medios*, segunda parte. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Grijalbo, pp. 220-269.

Tuñón, Julia (2000). "Por su brillo se reconocerá: La Edad Dorada del cine mexicano", en *Somos*, año 11, núm. 194, México: Televisa, pp. 9-28.

Viatte, Germain (2007). "Primitivisme et Art Moderne", *Le Débat*, núm. 147, pp. 112-123.



Nahayeilli B. Juárez Huet es profesora investigadora de CIESAS Peninsular desde 2011. Se doctoró en Antropología Social por el Colegio de Michoacán. Su investigación fue galardonada en el 2008 con el premio a la mejor tesis de doctorado de la Cátedra Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán (UV-CIESAS), de la que derivó su libro intitulado *Un pedacito de Dios en casa: circulación transnacional, relocalización y praxis de la santería en la Ciudad de México* (2014). Sus temas de interés versan sobre las transformaciones en las prácticas y creencias religiosas, la circulación de expresiones culturales afrodescendientes y el racismo. Es corresponsable académica de la Cátedra UNESCO/INAH/CIESAS *Afrodescendientes en México y Centroamérica: reconocimiento, expresiones y diversidad cultural.*



EL MAOÍSMO EN MÉXICO. EL CASO DEL PARTIDO REVOLUCIONARIO DEL PROLETARIADO MEXICANO, 1969-1970[1]

Uriel Velázquez*

Resumen: Este artículo se enfoca en el Partido Revolucionario del Proletariado Mexicano (PRPM) que operó en el Distrito Federal y en los estados de Morelos y Guerrero entre los años de 1969 y 1970. Por medio de entrevistas hechas a los militantes del PRPM y de la consulta de documentos del Archivo General de la Nación (AGN) pude reconstruir esta etapa poco conocida de la historia contemporánea de México. Me he propuesto cuatro objetivos: presentar el proceso de fundación del PRPM, cuál fue la estructura de este partido, exponer cómo se dio la desarticulación de este grupo y, finalmente, la influencia que tuvo este organismo maoísta en el movimiento urbano popular, específicamente en la fundación de la Colonia Proletaria Rubén Jaramillo, en el estado de Morelos.
Palabras claves: maoísmo, comunismo, militancia, izquierda, guerrilla.

MAOISM IN MEXICO: THE CASE OF THE *PARTIDO REVOLUCIONARIO DEL PROLETARIADO MEXICANO*, 1969-1970

Abstract: In the present article I will focus on the *Partido Revolucionario del Proletariado Mexicano* ("The Revolutionary Party of the Mexican Proletariat," acronym in Spanish: PRPM), which developed in Mexico City as well as in the states of Guerrero and Morelos in 1969 and 1970. Based on interviews with PRPM militants

[1] Este artículo, en su versión original, formó parte de mi tesis de licenciatura enfocada a la lucha social y política de Florencio Medrano Mederos, *el Güero*, y la fundación de la "Colonia Proletaria Rubén Jaramillo", y ahora ha sido modificado para los efectos de esta publicación.

* Universidad del Valle de México.

ISSN en trámite, Bajo licencia Creative Commons
ENCARTES antropológicos 1 • marzo/agosto 2018, pp. 101-120
Recepción: 2 de marzo 2017 • Aceptación: 19 de junio 2017
http://www.encartesantropologicos.mx





as well as through documentary research at Mexico's National Archive (*Archivo General de la Nación*; acronym in Spanish: AGN), I was able to reconstruct a little-known era from Mexico's recent history. I've set out to achieve four objectives: present the PRPM foundation process; describe the party's structure; recount how it disbanded and demonstrate the influence the Maoist organization exerted in popular urban movements, specifically the foundation of the "Rubén Jaramillo Proletarian Colony" in Morelos.

Keywords: Maoism, communism, militancy, left, guerrilla.

El Partido Revolucionario del Proletariado Mexicano (PRPM)

El PRPM surge en un contexto nacional caracterizado por divisiones de tendencias ideológicas generadas a partir de la disputa entre el Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) y el Partido Comunista Chino (PCC).[2] La fricción y ruptura entre estos dos partidos tuvo sus efectos en la militancia mexicana. Este periodo se caracterizó por rupturas políticas que originaron que los militantes mexicanos se definieran por uno u otro bando. Algunos inconformes con la posición política del Partido Comunista Mexicano (PCM) abrazaron la causa de los chinos, ya que consideraban que el Partido Comunista Chino (PCC) se apegaba más al marxismo-leninismo, convirtiéndose en la línea general del movimiento comunista internacional.[3]

[2] "A mitad de siglo XX, la disputa entre el Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) y el Partido Comunista de China (PCC) se originó debido a la muerte de Stalin en 1953 y la posterior sucesión de Nikita Jruschov, que reconfiguró la geopolítica comunista. En 1956 el PCUS comenzó una nueva purga en la elite burocrática soviética y se distanció del régimen anterior, entrando en un periodo de desestalinización, que se complementaba con una postura de "transición pacífica al socialismo", posición antagónica a la del PCC. Estas dos situaciones cruciales generaron tensiones políticas y económicas y fisuras en las relaciones diplomáticas entre el PCUS y el PCC; la ruptura fue inevitable al profundizarse las contradicciones del proyecto comunista y no hubo lugar para posturas intermedias, los demás partidos tuvieron que elegir entre la postura prosoviética o prochina" (Escamilla, 2016: 118).

[3] El militante maoísta de esos años Antonio García de León recuerda cómo se concebía la pugna internacional chino-soviética en los círculos de estudio del PRPM: "Nos instruían en el marxismo a través de círculos de estudio que habían derivado hacia posiciones muy

En la década de 1960 los militantes de izquierda crearon organismos que tuvieron corta existencia, como la Liga Leninista Espartaco (LLE), el Partido Comunista Bolchevique (PCB), el Partido Revolucionario del Proletariado (PRP), la Liga Comunista por la Construcción del Partido Revolucionario del Proletariado (LCPRP), el Partido Revolucionario del Proletariado Mexicano (PRPM), la Asociación Revolucionaria Espartaco (ARE), la Asociación Revolucionaria Espartaco del Proletariado Mexicano (AREPM), la Unión Reivindicadora Obrero Campesina (UROC). Buena parte de ellos desembocaron en la Liga Comunista Espartaco (LCE), la cual se ubicó del lado del Partido Comunista Chino (PCCH).[4]

Cabe mencionar que existieron otros grupos maoístas que decidieron seguir un camino de trabajo político y organización popular durante la década de 1970. Entre los más representativos estaban la facción no militarista de Unión del Pueblo, el Grupo Compañero, la seccional Ho Chi Minh de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), escisión de la Liga Comunista Espartaco, y Política Popular.[5]

---

radicales: se consideraba entonces que la URSS era una especie de 'capitalismo de Estado' que había traicionado al marxismo. Se decía que sólo China popular y Albania eran realmente socialistas. Los demás países del Este eran, según esto, 'revisionistas', incluyendo Cuba." Antonio García de León, entrevistado vía correo electrónico por Uriel Velázquez Vidal. Ciudad de México, 20 de octubre de 2015.

[4] Para más información al respecto, véase Fernández, 1978.

[5] El historiador Jorge Iván Puma Crespo analiza el desarrollo de Política Popular en su artículo "La lucha armada en la memoria de los maoístas de Política Popular de México". Menciona que algunos militantes de Política Popular participaron de una manera efímera en los grupos maoístas mexicanos de la década de 1960. Plantea que "aunque existen antecedentes del movimiento maoísta en México desde inicios de los años sesenta, cuando algunos disidentes del Partido Comunista Mexicano retomaron la postura china frente a la dirigencia prosoviética del partido, su relación con el grupo que formaría Política Popular es compleja. *Algunos de los militantes estudiantiles que se adherirían al grupo primero participaron en actividades del Movimiento Marxista-Leninista Mexicano (*los mamelucos*) o la Liga Comunista Espartaco, pero su paso por esas organizaciones fue fugaz y sin una militancia formal. En esos términos no se puede hablar de una continuidad orgánica entre esos grupos y Política Popular*". El subrayado es mío. (Reyes, 2016: 388).



Sin embargo, entre todos los grupos que se identificaron con el pensamiento de Mao Tse-Tung, la única agrupación reconocida y apoyada por los comunistas chinos fue el Movimiento Marxista Leninista de México (MMLM), cuyos integrantes fueron llamados coloquialmente "los mamelucos" y su dirigente principal fue Federico Emery Ulloa.[6] Posteriormente hubo un segundo organismo maoísta mexicano al que los comunistas chinos apoyaron y reconocieron, el cual se llamó Partido Revolucionario del Proletariado Mexicano (PRPM).

El principal dirigente del PRPM fue el ingeniero Javier Fuentes Gutiérrez, alias Pancho. El ingeniero Fuentes fue miembro del Partido Comunista Mexicano (PCM), del Movimiento de Liberación Nacional (MLN), de la Central Campesina Independiente (CCI) y del Frente Electoral del Pueblo (FEP). Por documentos desclasificados de la policía política (DFS) sabemos que Javier Fuentes se decepcionó de estas organizaciones y se distanció de ellas; así se encuentra establecido en su declaración:

> …pero que al ver el programa del Partido Comunista Mexicano que no le satisfacía, porque consideraba que no era suficiente para las injusticias sociales que padece el pueblo, optó por separarse del mismo e ingresar a la Central Campesina Independiente, organización en esa época de nueva creación y enfocada a solucionar los problemas del campesinado en México, pero que a través del tiempo se dio cuenta que tampoco esta Central lograba solucionar los problemas campesinos en beneficios de éstos, optando por separarse y no pertenecer a ninguna agrupación izquierdista, aunque sí frecuentaba cada una de ellas con el objeto de estudiar y analizar sus programas de trabajo y ver si era posible que alguna llenara sus aspiraciones, consistentes en que realmente realizaran trabajos en beneficio del pueblo.[7]

El ingeniero Javier Fuentes buscó otras opciones y las encontró cuando el militante y dirigente del Movimiento Marxista Leninista Mexicano (MMLM) Federico Emery Ulloa lo puso en contacto con los chinos.

---

[6] Federico Emery Ulloa, "siendo parte de un club universitario de la Juventud Comunista, a finales de 1963 encontró en una exposición industrial y comercial de la [República Popular China] RPCH que se presentó en la ciudad de México, la oportunidad para vincularse con los chinos" (Condés, 2009: 105).

[7] AGN, Galería 1, IPS, Grupo Documental Lucio Cabañas. Versión pública.





Javier Fuentes Gutiérrez, líder del PRPM.
AGN, IPS, Galería 2, Caja 3033 A, expediente12.

En un documento del AGN, en declaración rendida por el militante Javier Fuentes, cuenta la manera en que conoció a Federico Emery Ulloa:

> Que al tener conocimiento el de la voz de que FEDERICO EMERY ULLOA era distribuidor de este material impreso en China, se puso en contacto con él, quien después de identificarse ideológicamente en lo que se refiere a que ambos eran y son admiradores de los pensamientos de MAO TSE TUNG, ULLOA recomendó al declarante para que le concedieran la distribución del material escrito e impreso en China Popular, para su difusión en México.[8]

Fue así como en enero de 1967 Javier Fuentes fundó una librería denominada El Primer Paso, ubicada en la calle de Enrico Martínez número 14, en la ciudad de México, con la finalidad de distribuir libros maoístas. Además de su actividad propagandística en el Distrito Federal, Javier Fuentes se dedicó en ese año a consolidar círculos de estudio en el estado de Morelos con campesinos y jóvenes interesados en el maoísmo.

> Entre los asistentes a estas reuniones de adoctrinamiento se encuentran: Antonio e Israel González, Rafael Equihua, los hermanos Medrano y su

[8] AGN, Galería 1, IPS, Grupo Documental Lucio Cabañas. Versión pública.

> primo Aquileo, dos ex jaramillistas, Abundio y el Tlacuache, Justo, un indio xoxocotla y Carmelo Córtes, el que fuera en ese entonces el lugarteniente de Lucio Cabañas en dicho estado. El objetivo principal de estas reuniones era convencer a los asistentes de que la teoría maoísta era la guía científica para emprender una necesaria lucha revolucionaria, por lo que era oportuno comenzar a incrementar la organización para iniciar la lucha armada y derrocar al gobierno e instaurar uno de tipo socialista. En estas reuniones tiene su germen el Partido Revolucionario del Proletariado Mexicano (PRPM) (Jaso, 2011: 38).

No obstante, en ese año la policía política la Dirección Federal de Seguridad (DFS)[9] vincula a Fuentes con una acción armada en el estado de Guerrero.

> Efectivamente, en el mes de julio de 1967, al ser aprehendidos los miembros de un grupo guerrillero en formación, el subprocurador general de la República, Julio Sánchez Vargas, lo acusó de ser "el autor intelectual de la confabulación", lo cual sirvió de pretexto para clausurar la librería El Primer Paso, que era de su propiedad, y decomisarle la propaganda y publicaciones chinas que desde ahí guardaban (Condés, 2009: 123).

Javier Fuentes Gutiérrez se salvó de ser apresado. Días antes había salido con Emery Ulloa hacia la República Popular China, donde permanecieron varios meses. Ahí recibieron entrenamiento político y militar.

Rafael Equihua Palomares, quien fue dirigente estatal de la CCI en Morelos y militante del PRPM, contó, en su declaración obtenida bajo tortura, que los sujetos que realizaron el atentado contra el transporte militar en la sierra del estado de Guerrero eran gente reclutada por el ingeniero Javier Fuentes. Sin embargo, esos sujetos actuaron por cuenta propia. Veamos:

---

[9] La más importante de las nuevas organizaciones creadas por la administración presidencial de Miguel Alemán (1946-1952) fue la Dirección Federal de Seguridad (DFS). De esta manera, la Oficina Federal de Investigación (FBI, por sus siglas en inglés) de los Estados Unidos proporcionó la orientación y el entrenamiento de este cuerpo de inteligencia. La principal función de la DFS fue espiar, supervisar y reprimir las actividades de los disidentes del movimiento de izquierda en México (Carr, 1996).



> Que ahora recuerda que FUENTES GUTIÉRREZ comentaba que cuando él se encontraba en la República Popular China se realizó un atentado contra un transporte militar en la sierra del estado de Guerrero, que fue cometido por individuos reclutados por él mismo para su organización, pero que habían actuado por cuenta propia, con cuyo hecho lo habían comprometido, por lo que se vio obligado a regresar a México en forma clandestina y entrando al país caminando a través de la frontera con la República de Guatemala.[10]

Cuando Javier Fuentes regresó a México se dirigió a Cuernavaca, Morelos, lugar donde estableció su domicilio y comenzó a trabajar en un taller de bicicletas. Tanto el taller como su domicilio encubrían actividades del PRPM.

Llegó el año de 1968 y en el Distrito Federal se llevaban a cabo movilizaciones estudiantiles.[11] En esta coyuntura el ingeniero Fuentes trabajó con un grupo de estudiantes de la Escuela de Economía del Instituto Politécnico Nacional (IPN). Es durante este movimiento que los maoístas del PRPM reclutan a otros elementos. La militante de esos años Rosalba Robles Vessi menciona que: "conocieron al ingeniero Fuentes Gutiérrez –al menos ella y [su esposo] Raúl Murguía– casi al final del movimiento estudiantil de 1968" (Jaso, 2011: 39).

Durante el desarrollo del movimiento estudiantil de 1968, Raúl Murguía, matemático del IPN, conoció al antropólogo Antonio García de León, que en ese momento participaba en dos comités de lucha: el de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), donde estudiaba, y el de Economía del Instituto Politécnico Nacional (IPN), donde tenía algunos amigos. A finales de 1968 –pasada la matanza del 2 de octubre en Tlatelolco–, por medio de Raúl Murguía es como Antonio García de León conoce al ingeniero Javier Fuentes y posteriormente se incorpora al PRPM. Las células que conformaban esta organización estaban integradas

[10] AGN, Galería 2, IPS, caja 2538, expediente 1, foja 4.

[11] El movimiento estudiantil de 1968 hizo que el sistema se estremeciera. Exigían que se mejoraran las condiciones de estudio, democracia en los centros universitarios y protestaban por el autoritarismo de los gobiernos priístas. El movimiento concluyó con la matanza de estudiantes y simpatizantes del movimiento, el día 2 de octubre de 1968, en la plaza de las Tres Culturas.



por gente que estaba muy molesta por la represión estatal.[12] Ante esta situación, los maoístas del PRPM pensaron que la lucha armada era la única salida política.[13]

Posteriormente, en enero de 1969 se fundó formalmente el PRPM en el Distrito Federal. Esta reunión se llevó a cabo en la casa de un matrimonio que simpatizaba con la organización. Entre los asistentes estaban el ingeniero Javier Fuentes Gutiérrez, Jesús Gómez Ibarra, Florencio Medrano Mederos, Raúl Murguía Rosete, Rosalba Robles Vessi, Judith Leal Duque y Rafael Equihua Palomares. Además, en esta reunión se elaboró el programa de la organización a la que se denominó Partido Revolucionario del Proletariado Mexicano.[14]

La creación del PRPM fue guiada por el marxismo leninismo, pensamiento de Mao Tse-Tung. De acuerdo con Antonio García de León, la estructura organizativa del partido estaba de la siguiente manera: "En células de 3 o 4 miembros que funcionaban bajo una coordinación y sin conocerse de célula a célula".[15] Por otro lado, la militante Rosalba Robles Vessi agrega al respecto más elementos sobre la estructura del PRPM: "Un líder, una cabeza, un mando; después, algunos varones cercanos al líder y después, los demás. Era una organización muy joven que estaba aún en proceso de estructurarse; el liderazgo lo llevaba el ingeniero Fuentes".[16]

Según documentos del AGN, el PRPM tenía como objetivo: "organizar a las masas populares y derrocar por medio de la fuerza armada el poder de la clase dominante, servidora del imperialismo yanqui, y establecer en

[12] Información testimonial: Antonio García de León, entrevistado vía correo electrónico por Uriel Velázquez Vidal. Ciudad de México, 20 de octubre de 2015.

[13] "La significación e influencia que el movimiento de 1968 tuvo para la conciencia de los jóvenes de esa generación y posteriores será de gran trascendencia, para unos fue el fin de su actividad política, para muchos fue el catalizador que los radicalizó y los orilló a tomar la lucha armada como única vía de transformación social" (Vázquez, 2010: 51).

[14] En la declaración rendida por el militante Rafael Equihua Palomares se confirma esta información. Véase AGN, Galería 2, IPS, caja 2538, expediente 1, foja 4.

[15] Antonio García de León, entrevistado vía correo electrónico por Uriel Velázquez Vidal. Ciudad de México, 20 de octubre de 2015.

[16] Rosalba Robles Vessi, entrevistada vía correo electrónico por Uriel Velázquez Vidal. Mérida, Yucatán, 22 de septiembre de 2015.



la Nación Mexicana un Estado de nueva democracia, con un Gobierno que represente los intereses de todas las clases revolucionarias".[17]

Para llevar adelante este proyecto y fortalecer el ideal político y militar en la organización, el ingeniero Fuentes les propuso a los militantes del PRPM viajar a la República Popular China. Así lo recuerda Antonio García de León: "A recibir preparación política y entrenamiento militar dentro de la concepción china y vietnamita de crear una gran organización, de preferencia rural, que rodeara la ciudad desde el campo; ésa era la idea desarrollada por Fuentes y otros dirigentes".[18]

El viaje a la República Popular China se concretó en mayo de 1969. Los militantes del PRPM se fueron en dos grupos: en el primer grupo viajaron Raúl Ernesto Murguía, Rosalba Robles, Florencio Medrano, Judith Leal, Rafael Equihua y Teresa, mientras que en el segundo grupo iban Antonio García de León, Israel González y Aquileo Mederos. La primera escala que hicieron fue en Helsinki y posteriormente en París, donde hicieron contacto con la embajada de la República Popular China. De esta manera, los diplomáticos chinos les proporcionaron los boletos de avión que usaron para proseguir su viaje hasta la ciudad de Pekín, en donde fueron recibidos por funcionarios chinos. Una vez reunidos, los militantes del PRPM fueron trasladados en un autobús a una escuela de guerra de guerrillas.

De esta manera fueron adoctrinados un grupo de militantes del PRPM. Una de ellas, Rosalba Robles Vessi, evoca la experiencia: "La capacitación consistió en estudio y discusión de las obras de Mao Tse-Tung, visitas a fábricas, comunas, hospitales, sitios históricos, relación con obreros y veteranos de la revolución que compartían sus experiencias durante y después de ésta, y estrategias y tácticas militares que incluían conocimiento sobre algunas armas".[19]

En su declaración obtenida bajo tortura, Rafael Equihua Palomares hizo una descripción más extensa de los entrenamientos en la República Popular China. Declaró que

---

[17] AGN, Galería 1, IPS, Grupo Documental Lucio Cabañas. Versión pública.

[18] Antonio García de León, entrevistado vía correo electrónico por Uriel Velázquez Vidal. Ciudad de México, 20 de octubre de 2015.

[19] Rosalba Robles Vessi, entrevistada vía correo electrónico por Uriel Velázquez Vidal. Mérida, Yucatán, 22 de septiembre de 2015.

> A las 6.00 horas hacían ejercicios gimnásticos y caminatas; a las 6.30 horas aseo e inmediatamente después un desayuno ligero; de las 8.00 a las 11.30 clases teóricas; a las 12.00 horas almuerzo y a continuación la siesta; de las 14.30 a las 18.30 horas nuevas clases y luego tiempo para cenar y después discusión o comentarios sobre lo estudiado y a las 21.00 horas a dormir; que las clases consistían en política, estrategia y táctica militar, explosivos y manejo de armas de fuego y prácticas de tiro, recordando que de estas últimas solo tuvieron dos o tres prácticas, no así de explosivos, que fue más amplia, enseñándoseles el manejo de explosivos, dinamita, minas y cómo fabricar y conectar detonadores; que también realizaron simulacros prácticos de ataques y emboscadas, en los que participaban todos los miembros del grupo mexicano ya nombrados y como enemigos actuaban soldados chinos, usando fusiles sin cartuchos, y en ocasiones les daban balas de salva, usando camuflaje, y los chinos siempre decían que en el simulacro luchaban contra japoneses.[20]

Es pertinente mencionar que los militantes del PRPM estuvieron en el país asiático en plena revolución cultural,[21] sin duda un momento histórico que los marcó política e ideológicamente. Con los conocimientos adquiridos, los integrantes del PRPM regresaron a México a finales del mes de diciembre de 1969. Sin embargo, la DFS les seguía la pista y destacó las siguientes premisas:

> 1) Están plenamente convencidos de la "necesidad de establecer un núcleo político-militar entre las masas que permita la acumulación de fuerzas", en una primera fase de un largo proceso político militar conocido en la teoría maoísta como de "Guerra Popular Prolongada"; 2) Se deslindaron de las guerrillas urbanas existentes en ese momento, en particular de los esfuerzos que dieron origen a la LC23S; para ellos, la perspectiva era netamente de guerrilla rural, su consigna fue "cercar las ciudades a

[20] AGN, Galería 2, IPS, caja 2538, expediente 1, foja 6.

[21] "La Revolución Cultural China (1966-1969), estrategia ideológica y política para radicalizar la revolución y apropiarse de los aparatos ideológicos del Estado burgués, con la finalidad de evitar el regreso al capitalismo; también fue una política internacional para disputarle la hegemonía a la URSS y lograr ser el nuevo paradigma del comunismo internacional" (Gamiño, 2014: 110).



> partir del campo"; 3) Aunque la mayoría son de Guerrero, vieron por la tradición de lucha campesina mejores condiciones de desarrollo en el estado de Morelos.[22]

Desafortunadamente los integrantes del PRPM no estaban enterados de que la DFS les seguía la pista; así lo recuerda la militante Rosalba Robles Vessi: "como el mismo Nassar Haro mencionó durante los interrogatorios, la Interpol tenía el registro de nuestro viaje a partir de la última escala aérea antes de llegar a China. No, no sabíamos que nos seguían el rastro hasta unos días antes de nuestra detención…"[23]

Los maoístas del PRPM regresaron convencidos de relacionarse con la gente común y sencilla. Se instalaron en los estados de Morelos y Guerrero, donde había contactos y trabajo político previo de Javier Fuentes Gutiérrez, de Rafael Equihua Palomares y los hermanos Florencio, Primo y Pedro Medrano Mederos, entre otros.

El plan con campesinos de estos dos estados se frustró debido a la persecución que se había emprendido en contra de los militantes de la organización desde su llegada de China. Un hecho que precipitó la desarticulación del grupo ocurrió en febrero de 1970. En el taller de reparación de aparatos electrodomésticos que funcionaba como arsenal de un grupo denominado Comité de Lucha Revolucionaria (CLR) se detonaron dos bombas por accidente. Esas bombas se fabricaban y almacenaban en ese lugar.

A partir de la explosión la policía inició las investigaciones, hasta que logró capturar al grupo completo. Según los historiadores Azucena Citlalli Jaso Galván y Enrique Condes Lara, el Comité de Lucha Revolucionaria (CLR) mantenía relación con otros grupos armados que operaban en Chiapas, Tabasco, Mérida, y Guerrero, en este último estado específicamente con el grupo de Genaro Vázquez,[24] y en el Distrito

---

[22] Informe General de la Fiscalía Especial para Movimientos Sociales y Políticos del Pasado (FEMOSPP). Véase http://www2.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB180/010_Informe%20General.[PDF]. Consultado el 20 de febrero del 2013.

[23] Rosalba Robles Vessi, entrevistada vía correo electrónico por Uriel Velázquez Vidal. Mérida, Yucatán, 22 de septiembre de 2015.

[24] El profesor Genaro Vázquez Rojas dirigió la Asociación Cívica Guerrerense (ACG), y participó junto con un grupo de estudiantes, profesionistas, asociaciones de copreros, ca-



Federal y Morelos con el PRPM. "Los maoístas [del PRPM] habían sostenido efectivamente conversaciones con miembros del Comité de Lucha Revolucionaria pero no participaron en los bombazos ni en los asaltos –expropiaciones revolucionarias– que llevaron a cabo sus interlocutores" (Condés, 2009:126)

Es a mediados de febrero de 1970 cuando los militantes del PRPM comienzan a tener problemas con la distribución de la propaganda que uno de sus integrantes repartía desde un departamento de Tlatelolco. Antonio García de León recuerda que Javier Fuentes intentó aclarar el problema con esa persona:

> Por un error de Fuentes, a quien se le ocurrió que fuéramos en grupo a reclamarle a este chavo hasta Tlatelolco. Iríamos Fuentes, Murguía, Rosalba, otras dos compañeras y yo. Pero en esos días justos yo tenía que fungir como testigo de la boda de mi hermana en Veracruz, por lo que decliné la "invitación" y me fui a la boda. Días después, por la prensa me enteré que todos habían sido "emboscados" por policías de la brigada al mando de Nasar Haro…[25]

Los militantes del PRPM acudieron a la cita en la plaza de Tlatelolco y, en lugar de hallar al personaje que los citó, fueron detenidos por agentes de la DFS. Rosalba Robles Vessi recuerda: "Se llevó a cabo por Nassar

---

feticultores y trabajadores de la palma en la caída del gobernador Raúl Caballero Aburto, el cual era acusado de propiciar un régimen de terror e inseguridad en el estado de Guerrero. Ante esta situación, a principios de 1961, el Congreso de la Unión declaraba desaparecidos los poderes en Guerrero y designaba como gobernador provisional a Arturo Martínez Adame. El profesor Genaro Vázquez también se distinguió por participar en el Movimiento Revolucionario Magisterial (MRM), que había exigido autonomía sindical y prestaciones para los profesores. Tiempo después, Genaro Vázquez fue acusado injustamente de asociación delictuosa, incitación a la rebelión y homicidio. La represión y persecución del Estado hizo que la ACG se convirtiera en una organización armada. Fue así como se creó la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria (ACNR). Para más información sobre la lucha social, política y armada del profesor Genaro Vázquez Rojas véanse Castellanos, 2007 y Rodríguez, 2007.

[25] Antonio García de León, entrevistado vía correo electrónico por Uriel Velázquez Vidal. Ciudad de México, 20 de octubre del 2015.

Haro y otros agentes en la ciudad de México, en el jardín de Santiago Tlatelolco, mientras esperábamos una cita. Ahí fuimos detenidos Javier Fuentes, Raúl Murguía y Rosalba Robles".[26]

Los militantes del PRPM fueron secuestrados en un lugar desconocido, posiblemente en el Campo Militar número uno. Días después fueron presentados a las autoridades y acusados de conspiración, incitación a la rebelión, asociación delictuosa y encubrimiento de los delitos de daño a la propiedad ajena por explosión y lesiones.[27]

Ahora se sabe que la detención se debió a una delación. Rememora Antonio García de León:

> Pero después supe que no era infiltrado y que su delación se justificaba. La historia, que Murguía me contó años después, en 1975, es que en ese entonces (1970) el *compa* se acababa de casar y su mujer estaba encinta. La policía de Nasar Haro (de la Brigada Blanca creada por Echeverría en la Segob, y a los años procesado por contrabando de autos, asesinato y narcotráfico) capturó a su mujer: le dijeron que la torturarían y violarían en su presencia, que la harían abortar y que sólo los respetarían y los dejarían libres si entregaban al grupo.[28]

El ingeniero Javier Fuentes Gutiérrez y sus compañeros Raúl Murguía Rosete y Rosalba Robles Vessi fueron sentenciados a 40 años de prisión. De pronto fueron puestos en libertad de forma tan irregular como había sido todo el proceso en su contra.

> Estando el núcleo del PRPM en la cárcel, el resto del grupo –tanto en la ciudad de México como en Morelos– se dispersa, los detenidos permanecen en el Palacio de Lecumberri y en la cárcel de mujeres de Santa Marta Acatitla alrededor de 4 años. Son puestos en libertad –posiblemente como una muestra de amistad del gobierno mexicano– tras el viaje realizado en 1973 por Echeverría a la República Popular China y después



[26] Rosalba Robles Vessi, entrevistada vía correo electrónico por Uriel Velázquez Vidal. Mérida, Yucatán, 22 de septiembre de 2015.

[27] Para más información al respecto, véase Jaso, 2015.

[28] Antonio García de León, entrevistado vía correo electrónico por Uriel Velázquez Vidal. Ciudad de México, 20 de octubre del 2015.

de que se reanudaran las actividades diplomáticas entre ambas naciones (Jaso, 2011: 45).

Cuando salieron de prisión, los integrantes del PRPM se dispersaron. Es así como se desarticuló el organismo maoísta mexicano. El militante de esos años Antonio García de León recuerda que no existió algún intento por reestructurar la organización: "Nunca más: yo estaba en Chiapas y militaba en el ala 'vietnamita' del grupo Unión del Pueblo y allí me visitó Murguía al salir de la cárcel, quien era ya estudiante de Antropología Física en la ENAH, a lo que se dedicó después (hoy vive en Yucatán)".[29]

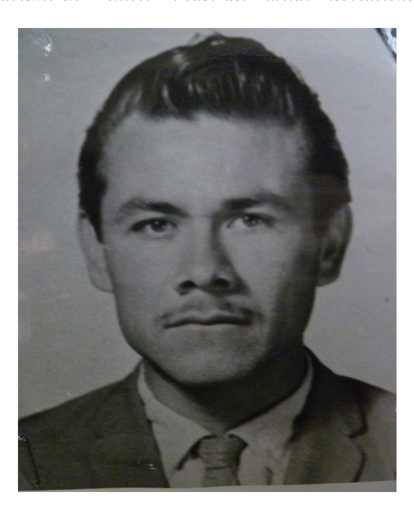
Sin embargo, el legado y la acción del pensamiento maoísta siguió presente en uno de los integrantes del PRPM, Florencio Medrano Mederos, *el Güero*, de origen campesino. Así lo confirma Antonio García de León: "El único que seguía manteniendo un PRPM diminuto era *el Güero* Medrano, algo que después se transformó en PPUA (Partido Proletario Unido de América), con células en México y con migrantes en EEUU".[30]

Cuando los militantes del PRPM regresaron de su entrenamiento político y militar en China, Florencio Medrano se la pasó huyendo de la policía política. Durante 1971 y 1972 se refugió con los ejidatarios de Acatlipa, Morelos. En este lugar, Florencio se dedicó a trabajar de albañil y a cortar rosas, en ratos libres les comentaba a sus compañeros las obras y planteamientos de Mao Tse-Tung. De esta manera, al ver la necesidad de terrenos para vivir, se irá planeando la invasión de tierras en lo que estaba destinado a ser el fraccionamiento Villa de las Flores, ubicado en Temixco, estado de Morelos. Así lo recuerda su hermano y compañero de lucha por la vivienda, Pedro Medrano Mederos:

> Le hicieron la invitación de ir a estudiar, a prepararse precisamente a China… cuando volvió a México y desde entonces lo empezó a seguir el gobierno mexicano, lo empieza a perseguir la ley mexicana y entonces él andaba de salto de mata, pues de un lado a otro lado, y pues trabajando con los albañiles o donde hubiera chamba. Después se fue a Acatlipa, ahí se refugió con los ejidatarios a cortar rosas y de ahí, pues entre comentarios, él como los evangelistas con sus libros debajo del sobaco y dando la doctrina

[29] Ibíd.

[30] Ibíd.



Florencio Medrano Mederos, "el Güero"
Fotografía donada por María Ángeles Vences Gutiérrez

> de Mao Tse-Tung a los trabajadores de los ejidatarios, a los que se juntarán ahí a cortar rosas y todo eso. Entonces al pasar el tiempo llegó el momento de la Rubén Jaramillo…[31]

Florencio Medrano asimiló su experiencia en la República Popular China como análisis teórico, haciendo con ello una resignificación del maoísmo pero de acuerdo a las condiciones de la realidad mexicana. Es así como Florencio Medrano dirigió a un grupo importante de campesinos, migrantes, jornaleros, obreros y desempleados de Acatlipa, Temixco, Jojutla y también del estado de Guerrero, fundamentalmente de Iguala y Tierra Caliente, para invadir un gran predio en Villa de las Flores, Temixco, Morelos, propiedad del hijo del Gobernador del estado, Felipe Rivera Crespo. La toma de tierras se llevó a cabo el 31 de marzo de 1973, fue así como fundaron la Colonia Proletaria Rubén Jaramillo fundamentada en el pensamiento maoísta.[32]

[31] Pedro Medrano Mederos, entrevistado vía telefónica por Uriel Velázquez Vidal. California, Estados Unidos, 22 de enero de 2016.

[32] La fundación de la Colonia Proletaria Rubén Jaramillo fue un proyecto social contundente y con dirección en el que el trabajo colectivo, la organización, el estudio y las asam-



Sin embargo, este proyecto maoísta fue interrumpido la madrugada del 28 de septiembre de 1973, cuando elementos del ejército mexicano reprimieron y ocuparon la Colonia Proletaria Rubén Jaramillo, con el pretexto que dentro de ella se escondía "gente y arsenal de Lucio Cabañas".[33] *El Güero* Medrano y Félix Basilio Guadarrama lograron escapar.

Fue así como Florencio Medrano y algunos de sus simpatizantes, orillados por la represión y persecución, no tuvieron otra opción que la clandestinidad. Poco tiempo después decidieron formar el Partido Proletario Unido de América (PPUA), con el que iniciaron la lucha armada para defenderse y enfrentar al gobierno autoritario PRI.[34] Finalmente esta organización armada de corte maoísta fue desarticulada tras la muerte de Florencio Medrano Mederos, *el Güero*, en la sierra de Oaxaca, el 26 de marzo de 1979.[35]

Consideraciones finales

La fundación del PRPM debe de ser analizada en el contexto nacional caracterizado por divisiones de tendencias ideológicas, generadas a partir de la pugna internacional chino-soviética: una pugna entre el Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) y el Partido Comunista Chino (PCC). La

bleas eran parte fundamental del día a día. Para más información sobre la fundación y organización de la Colonia Proletaria Rubén Jaramillo recomiendo leer mi trabajo de tesis de licenciatura en Historia, véase Velázquez, 2016.

[33] El profesor normalista Lucio Cabañas Barrientos dirigió el PDLP-BCA, que estuvo conformado principalmente por campesinos de la sierra de Atoyac de Álvarez, Guerrero, y cuya actividad político-militar fue en los años 1967-1974. Los motivos de su lucha fueron el despojo de los caciques y la violencia del Estado. En este sentido el Gobierno Federal desarrolló una lucha contra la guerrilla de Lucio Cabañas que llevaron a cabo el ejército y la policía, donde aislaron, torturaron, asesinaron y desaparecieron a guerrilleros, simpatizantes y ciudadanos del estado de Guerrero. Para más información referente a la lucha del profesor Lucio Cabañas Barrientos, véanse Montemayor, 1991; Vázquez, 2016.

[34] Para más información sobre la lucha político-militar del Partido Proletariado Unido de América (PPUA), recomiendo leer mi artículo publicado en la revista *Pacarina del Sur*. Véase Velázquez, 2016.

[35] La periodista Laura Castellanos establece en su obra *México Armado. 1943-1981* la fecha de la muerte: "el PPUA que padece la caída del *Güero* Medrano el 26 de marzo de 1979" (Castellanos, 2007: 297).

crisis comenzó con el mandato de Nikita Jruschev, quien inició un proceso de desestalinización e impulsó la transición pacífica al socialismo, posición antagónica a la del PCC. En las décadas de los sesenta y los setenta, la completa ruptura de la alianza de los dos gigantes comunistas se convirtió en uno de los elementos básicos de los asuntos internacionales.

Fue en este contexto que Javier Fuentes Gutiérrez (principal dirigente del PRPM) comenzó a hacer trabajo propagandístico y político con grupos de campesinos de los estados de Morelos y Guerrero, y con grupos de obreros y estudiantes del Distrito Federal. La propaganda y literatura maoísta se repartió por medio de la librería El Primer Paso, ubicada en el Distrito Federal, mientras que el trabajo político se hizo a través de los círculos de estudio en hogares de familias que simpatizaban con la organización.

En enero de 1969, los militantes maoístas deciden fundar el PRPM. Así comenzó su militancia formal, política e ideológica, reforzada por el entrenamiento político y militar en la República Popular China. Algunas obras sobre movimientos armados en México establecen que el Movimiento de Acción Revolucionaria (MAR), fue la única organización mexicana que tuvo entrenamiento político y militar en el extranjero[36]. Ahora sabemos que no sólo fue el MAR, pues integrantes del PRPM también fueron entrenados en el extranjero.

El PRPM tuvo una vida corta y con escasas actividades. En 1970 serán apresados algunos de sus militantes –entre ellos, su principal dirigente Javier Fuentes–, fue así como se desarticuló a esta organización. Sin embargo, su legado e influencia sirvió como puente o ensayo para uno de sus militantes, Florencio Medrano Mederos, *el Güero*, quien fundó la Colonia Proletaria Rubén Jaramillo, fundamentada en el pensamiento maoísta, y posteriormente creo una guerrilla, el PPUA, de corte maoísta.



[36] Un grupo de 56 elementos al mando de Fabricio Gómez Souza recibió entrenamiento político-militar en Corea del Norte. El grupo de jóvenes se trasladó en tres contingentes a una base militar norcoreana cerca de Pyong-Yang. Cada contingente fue entrenado un promedio de seis meses durante 1969 y 1970. Para más información al respecto, véanse De Mora, 1972; Gamiño, 2014.



Entrevistas

Rosalba Robles Vessi, 22 de septiembre de 2015.
Antonio García de León, 20 de octubre de 2015.
Pedro Medrano Mederos, 22 de enero de 2016.

Archivo

agn, Galería 1, ips, Grupo Documental Lucio Cabañas. Versión pública.
agn, Galería 2, ips, caja 2538, expediente 1.
agn, ips, Galería 2, caja 3033 A, expediente12.

Bibliografía

Carr, Barry (1996). *La izquierda mexicana a través del siglo xx.* México: Era.

Castellanos, Laura (2007). *México Armado 1943-1981*. México: Era.

Condés Lara, Enrique (2009). *Represión y rebelión en México (1959-1985). Corea del Norte y México. El maoísmo en México. La revolución cubana y México. La cara desconocida del Partido Comunista Mexicano.* Tomo iii. México: Miguel Ángel Porrúa.

De Mora, Juan Miguel (1972). *Las guerrillas en México y Jenaro Vázquez Rojas (su personalidad, su vida y su muerte).* México: Latino Americana.

Escamilla Santiago, Yllich (2016). "Sendero Luminoso, guerra popular y la cuarta espada del comunismo: ¿Un maoísmo de los Andes?", en *istor*, núm. 64.

Fernández Christlieb, Paulina (1978). *El Espartaquismo en México.* México: El Caballito.

Gamiño Muñoz, Rodolfo, Yllich Escamilla Santiago, Rigoberto Reyes Sánchez y Fabián Campos Hernández (coord.) (2014). *La Liga Comunista 23 de Septiembre. Cuatro décadas a debate: historia, memoria, testimonio y literatura.* México: Creativa Impresores.

Informe General de la Fiscalía Especial para Movimientos Sociales y Políticos del Pasado (femospp). Alojado en: nsarchive2.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB209/informe/tema07.pdf

Jaso Galván, Azucena Citlalli (2011). "La Colonia Proletaria Rubén Jaramillo: La lucha por la tenencia de la tierra y la guerra popular prolongada (31 de marzo de 1973-enero de 1974)", tesis de licenciatura. México: Universidad Nacional Autónoma de México.



— (2015). *O Maoísmo Mexicano de Esquerda*, en *V Simpósio de Pesquisa Estado e Poder. Brasil*.

Montemayor, Carlos (1991). *Guerra en el Paraíso.* México: Diana.

Reyes Sánchez, Rigoberto, Fabián Campos Hernández, Yllich Escamilla Santiago y Rodolfo Gamiño Muñoz (coords.) (2016). *Cartografías del horror.* México: Taller Editorial La Casa del Mago.

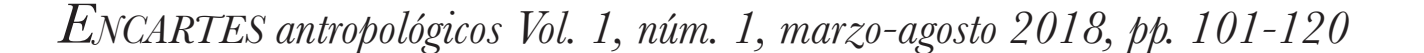
Rodríguez, Martín (2007). *Genaro Vázquez Rojas y la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria.* México: Colectivo Popular de Propaganda.

Vázquez Camacho, Yair Balam (2010). *La relación de la Liga Comunista 23 de Septiembre y el Partido de los Pobres en el Estado de Guerrero. La imposibilidad de la unidad (1970-1974)*, tesis de licenciatura. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

— (2016). "Memoria e identidad en el Partido de los Pobres-Brigada Campesina de Ajusticiamiento PDLP-BCA, Guerrero, México. 1967-1974", en *Pacarina del Sur* [en línea], año 7, núm. 28, julio-septiembre, 2016. Dossier 18: *Herencias y exigencias. Usos de la memoria en los proyectos políticos de América Latina y el Caribe (1959-2010)*. Disponible en Internet: http://www.pacarinadelsur.com/dossiers/dossier-18/58-dossiers/dossier-18/1331-memoria-e-identidad-en-el-partido-de-los-pobres-brigada-campesina-de-ajusticiamiento-pdlp-bca-guerrero-mexico-1967-1974

Velázquez Vidal, Uriel (2016). "La lucha social y política de Florencio Medrano Mederos y la fundación de la "Colonia Proletaria Rubén Jaramillo en el Estado de Morelos. 1973-1979", tesis de licenciatura. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

— (2016). "El movimiento social impulsado por Florencio Medrano Mederos *el Güero*, la lucha armada y el PPUA en el estado de Morelos. 1973-1979", en *Pacarina del Sur* [en línea], año 8, núm. 29, octubre-diciembre, 2016. Dossier 19: *Herencias y exigencias. Usos de la memoria en los proyectos políticos de América Latina y el Caribe (1959-2010). De Chihuahua a los Andes. Huellas y caminos de las rebeliones en la sierra*. Disponible en Internet: http://www.pacarinadelsur.com/editorial/59-dossiers/dossier-19/1376-el-movimiento-social-impulsado-por-florencio-medrano-mederos-el-gueero-la-lucha-armada-y-el-ppua-en-el-estado-de-morelos-1973-1979






Uriel Velázquez Vidal es licenciado en Historia por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) con la investigación *La lucha social y política de Florencio Medrano Mederos* el Güero *y la fundación de la Colonia Proletaria Rubén Jaramillo en el Estado de Morelos. 1973-1979."* Actualmente se desempeña como docente en Bachillerato de la Universidad del Valle de México, Campus Texcoco. Entre sus publicaciones destacan *La estrategia de guerra del Estado contra el EZLN* (2013) y *El movimiento social impulsado por Florencio Medrano Mederos* el Güero*, la lucha armada y el PPUA en el Estado de Morelos. 1973-1979* (2016).



REALIDADES ANTROPOLÓGICAS

LOS ALTARES DEL CUERPO COMO RESISTENCIA ANTE EL PODER CARCELARIO[1]

Adrián Yllescas*

Resumen. Este texto forma parte de una investigación realizada en el Centro de Reinserción Social Varonil de Santa Marta, en la ciudad de México,[1] cuyo principal objetivo fue conocer la práctica del culto de la "Santa Muerte" en esa institución carcelaria. De esa propuesta surgieron diversos temas, y uno de ellos fue el uso del cuerpo y su relación con las prácticas religiosas en un contexto donde el control es omnipresente. Se examinará primero en qué consiste este control carcelario y luego se planteará la importancia del cuerpo como una forma de resistencia a dicho poder carcelario.
Palabras claves: Santa Muerte, prisión, cuerpo, tatuajes, altares, resistencia.

THE BODY'S ALTARS AS RESISTANCE TO PRISON POWER

Abstract. The present essay describes selected research performed at the Santa Marta Men's Social-Reinsertion Center in Mexico City, whose principal object was to understand Santa Muerte religious practices at that correctional facility. The proposal gave rise to a number of issues including the use of the body and the body's relationship to religious practices, in a context where control is ubiquitous. The nature of this prison-related control is revealed to then posit a thesis on the importance of the body as a means of resisting prison-related power.
Keywords: Santa Muerte, prison, body, tattoos, altars, resistance.

[1] Investigación para obtener el grado de Maestro en Antropología.

* Universidad Nacional Autónoma de México.

ISSN en trámite, Bajo licencia Creative Commons
ENCARTES antropológicos 1 • marzo/agosto 2018, pp. 121-139
Recepción: 8 de marzo 2017 • Aceptación: 19 de junio 2017
http://www.encartesantropologicos.mx





Introducción

El culto a la Santa Muerte es uno de los fenómenos religiosos cuya expansión y difusión ha sido constante desde la primera década de este siglo en México e incluso ha llegado a Estados Unidos; se posicionó como una oferta más en el mercado religioso mexicano.

El culto ha sido objeto de distintas investigaciones que han tratado de dar respuesta al origen de esas creencias, pero siempre empezando por el símbolo de la muerte y su transformación en nuestra cultura (Malvido, 2005; Lomnitz, 2006; Perdigón, 2008). Otras investigaciones han tratado de explicar algunos procesos sociales que han permitido que la Santa Muerte tenga tantos adeptos y se esté expandiendo en varias partes del país (Fragoso Lugo, 2007; Kristensen y Adeath, 2007; Castells Ballarin, 2008; Reyes, 2010).

Algo que no ha pasado desapercibido en ese culto son sus devotos y las características del sector sociocultural al que muchos de ellos pertenecen. Entre los diversos estudios que de manera directa o indirecta han abordado el tema de la Santa Muerte, se ha captado la relación entre este numen y la población de las prisiones (Lerma, 2004; Payá, 2006; Paya *et al.*, 2013) o que tiene miembros de la familia que han estado presos (Kristensen, 2011, 2015; Fragoso Lugo, 2007).

Tan solo en la ciudad de México, de 1992 a 2005 la población carcelaria se ha incrementado considerablemente, y también los altares callejeros de la Santa Muerte, cuyo número aumentó sobre todo en lugares como Nezahualcóyotl, Ecatepec, Atizapán de Zaragoza, Chimalhuacán. "Esos altares estaban también en zonas con altos niveles de violencia y grandes poblaciones carcelarias"[2] (Kristensen, 2011: 551).

El sistema penitenciario tiene una serie de ambigüedades, como la corrupción dentro del aparato de justicia. Muchos de los presos suelen ser detenidos antes de ser investigados y durante las averiguaciones; es decir, en "el proceso" pasan al menos seis meses dentro de la cárcel. Algunos son encarcelados sin ser culpables, o bien cumplen largas condenas por delitos mínimos. Ante este tipo de situaciones aparece la Santa Muerte, que premia y castiga, figura sagrada tan ambigua como muchas veces lo es el

[2] "These altars were also in areas with high levels of violence and large prison populations".

aparato de justicia. Muchos de los internos,[3] según Regnar, se acercan a la Santa Muerte pidiéndole que se agilicen los trámites para obtener una sentencia y dejar la incertidumbre del proceso carcelario.

Hasta ahora sólo algunas investigaciones han tratado de manera indirecta el tema de la presencia de la Santa Muerte dentro de la prisión. El sociólogo Víctor Alejandro Payá encuentra que, dentro de las cárceles, se da culto a la muerte y al diablo (2006: 243). Por otra parte, en una investigación que se llevó a cabo en una cárcel de mujeres se explica cómo, en la vida diaria del encierro, algunas presas tenían creencias mágicas, entre las cuales estaba la de la Santa Muerte:

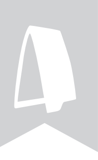
> Las presas creen en ella como un refugio, sobre todo porque, aseguran, es la única que "cumple caprichos", y es que estar en un lugar lleno de incertidumbre, donde la liminaridad absorbe y vivir es como estar muerto, creer en la Santa Muerte es aferrarse a quien sí las comprende (Lerma, 2004: 128).

En este artículo se retoma parte de una investigación más amplia (Yllescas, 2016) realizada en el Centro de Reinserción Varonil de Santa Marta, en la ciudad de México, cuyo objetivo principal fue conocer cómo se practicaba el culto de la Santa Muerte en un espacio de reclusión. Entre los resultados de esa pesquisa se pudo observar la manera en que los internos utilizan su cuerpo como una forma de resistencia al poder carcelario, marcándose por medio de tatuajes distintos símbolos que en su mayoría hacen alusión a cuestiones religiosas y familiares. Además, el cuerpo se convierte en un altar o depósito ritual que permite a los internos establecer una conexión con lo sagrado. Una de las reglas en la cárcel es que, ahí adentro, sólo tienes que ver, oír y callar.

La prisión (cárcel, *tambo*, *bote*, *cana* son algunas denominaciones que recibe) es sin duda una institución controladora. Para citar a Foucault, quien desde su propuesta teórica define la cárcel como una institución omnidisciplinaria, es "un aparato disciplinario exhaustivo. En varios sentidos: debe ocuparse de todos los aspectos del individuo, de su educación física, de su aptitud para el trabajo, de su conducta cotidiana, de su actitud

[3] Hay que dejar muy claro que hay diversos tipos de devotos (no sólo criminales); también hay comerciantes, policías, niños, amas de casa, oficinistas…





moral" (Foucault, 2005: 235). Representa un espacio de encierro donde se dan interacciones específicas de carácter disciplinario.

De igual forma, la prisión puede entenderse como una institución total, a la que Goffman define como

> un lugar de residencia y trabajo donde un gran número de individuos en igual situación, aislados de la sociedad por un periodo apreciable de tiempo, comparten en su encierro una rutina diaria, administrada formalmente (2007: 13).

Entre tales instituciones distingue al menos cinco tipos: las que sirven para cuidar personas inofensivas, tales como los hogares para ancianos; las que cuidan de personas que no pueden cuidarse por sí mismas y son una amenaza involuntaria para la sociedad, tales como los hospitales psiquiátricos; un tercer tipo de institución total está organizado para proteger a la comunidad contra quienes constituyen intencionalmente un peligro para ella, y pertenecen a este tipo las cárceles; otro grupo de instituciones están deliberadamente destinadas al mejor cumplimiento de una tarea de carácter laboral, y finalmente menciona los establecimientos concebidos como refugios del mundo.

El sociólogo clasifica así las instituciones totales por el parecido que tienen en su dinámica de interacción; en las prisiones están aquellos que son peligrosos "intencionalmente" y a quienes no se les garantiza bienestar. Entre sus características están la ruptura con las actividades ordinarias (dormir, jugar, trabajar, comer) que normalmente los sujetos realizan afuera sin alguna autoridad que las medie, mientras que en las instituciones totales estas actividades están sujetas a autoridades, programadas con un plan racional para ser ejecutadas; además, se llevan a cabo en el mismo lugar y bajo la misma autoridad. La actividad diaria de los miembros de la institución se lleva a cabo en compañía inmediata de un gran número de otros, quienes reciben el mismo trato y de quienes se requiere que hagan las mismas cosas, juntos.

Otra característica clave de las instituciones totales son los aparatos burocráticos encargados de manejar las necesidades de los internos de la institución. Entre la burocracia están las personas encargadas de la vigilancia. Este personal no se encarga de dar orientación o hacer inspecciones periódicas de las personas que tienen a su cargo, sino de

> ver que todos hagan lo que se les ha dicho claramente que se exige de ellos, en condiciones en que la infracción de un individuo probablemente se destacaría en singular relieve contra el fondo de sometimiento general, visible y comprobado (Goffman, 2007: 20).

Es decir, hay un grupo sometido, el de los internos, y un pequeño grupo de personal que los maneja y que son los supervisores.

Los internos viven dentro y tienen limitados contactos con el mundo que está más allá de las paredes de la institución total, mientras que el resto del personal (burocrático) cumple jornadas cortas y sale constantemente al exterior. Los internos y el personal suelen representarse mutuamente con rígidos estereotipos,

> el personal suele juzgar a los internos como crueles, traumados e indignos de confianza; los internos suelen considerar al personal petulante, despótico y mezquino. El personal tiende a sentirse superior y justo; los internos a sentirse inferiores, débiles, censurables y culpables (Goffman, 2007: 21).

La comunicación entre ambos estratos está regularmente restringida y se lleva a cabo con tonos especiales de voz; la información suele limitarse entre ambos, especialmente los planes del personal con respecto a los internos; las restricciones de contacto ayudan a mantener los estereotipos.

La actividad laboral está programada por la parte burocrática de la institución; en ese sentido, el incentivo del trabajo carece del significado que tiene afuera, por lo que se generan distintas actitudes y motivaciones hacia el trabajo por parte de los internos; esta situación puede llevar a que el poco trabajo que se exija lleve a los internos al aburrimiento, pues el trabajo puede ser lento y con pagos mínimos, pero también hay instituciones totales en las que "se exige más de una jornada ordinaria de trabajo pesado, y para estimular a cumplirlo no se ofrecen recompensas sino amenazas de castigo físico" (Goffman, 2007: 23).

Otro control que tienen las instituciones totales sobre los internos radica en sus relaciones familiares. El contacto con la familia está controlado e incluso programado. Pero también es importante que los internos tengan contacto con sus familias y se sustraigan así de la institución total, es una garantía de resistencia permanente contra las instituciones totales.

En general, dice Goffman que "la institución total es un híbrido social, en parte comunidad residencial y en parte organización formal" (2007: 25), y por eso es importante para el análisis sociológico y antropológico.

En la investigación resultó muy importante tener en cuenta esta perspectiva teórica, porque se aborda el papel que tiene la religiosidad en torno de la Santa Muerte en una institución total de tipo carcelario, desde la perspectiva de los espacios del personal y de los espacios de los internos. De esa manera se puede entender cómo los internos se apropian de sus espacios, poniendo altares o imágenes religiosas en sus celdas o en los pasillos, aplicando una racionalidad distinta a la del personal de la cárcel, que tiene diseñados con otras funciones los espacios de los internos.

En las instituciones totales como las cárceles todas las actividades están organizadas y controladas por el aparato burocrático o el personal. Las prácticas religiosas no se escapan a ese control, puesto que el personal que dirige la prisión establece normas para que se puedan llevar a cabo o no. Si bien en el discurso de la legalidad y los derechos que cada persona tiene se establece que cada quién es libre de practicar una religión o de no practicar ninguna, dentro de las cárceles se suele respetar esta libertad pero con algunas restricciones.

En el Centro Varonil de Reinserción Social hay dos capillas dentro de los espacios de uso común, una católica y una protestante, en las que se llevan a cabo actividades de esparcimiento familiar o para que los internos traten de cambiar y reflexionar sobre su conducta. El personal de la prisión reconoce como una buena práctica un notable cambio de conducta de aquellos internos que realizan actividades tanto en la Iglesia católica como en las protestantes.

En ambas capillas se celebran actos religiosos, hay lectura de la Biblia, incluso en la capilla católica se organizan retiros espirituales. O en el caso de la protestante, llegan pastores de distintos lugares para ayudar a los internos. Sin embargo, no todos los presos asisten a las capillas por cuestiones de fe, sino por los beneficios que pueden lograr tanto en su expediente de la sentencia como en términos más inmediatos, ya que pueden recibir comida o productos de limpieza, que no son fáciles de conseguir dentro de la prisión.

Por otra parte, en el caso de los internos que realizan otras prácticas religiosas, como la de la Santa Muerte, tienen prohibido montar altares o poner efigies en los espacios públicos dentro del CEVARESO. Los lugares





Capilla católica dentro del CEVARESO.
Archivo, J. Adrián Yllescas.



Capilla interdenominacional
dentro del CEVARESO.
Archivo, J. Adrián Yllescas

para practicar el culto a la Santa Muerte o al diablo y la santería son las celdas y los pasillos, espacios cuyo acceso no es público y se mantienen ocultos a la vista de los familiares y de otras autoridades. Es una forma de encubrir dentro de la prisión este tipo de religiosidades, que son parte de un estigma negativo pues se consideran que son propias de internos que no han cambiado su conducta delictiva.

El control de las expresiones religiosas en la cárcel es muy claro, ya que las imágenes o símbolos religiosos católicos se permite colocarlos en los espacios abiertos, como los comedores.

Si bien el personal de las prisiones trata de establecer un sistema de control de todas las actividades de los internos, en la realidad este sistema tiene sus límites; por ejemplo, hay espacios en los que los internos viven a diario, como sus celdas; hay cárceles cuyos espacios habitables están diseñados para cinco o seis internos, pero en realidad llegan a vivir en ellos hasta veinte personas, lo cual da pie a disputas y formas muy singulares de acomodo en esos pequeños espacios, y que los internos generen sus propias alternativas para habitarlos.[4]

En el CEVARESO no existe ese problema de habitación en las celdas; ahí, una celda diseñada para cinco internos por lo general tiene cinco internos. Hay incluso una zona de celdas individuales donde están los presos que tienen "buena conducta" y que han mostrado "mejoras". Dentro de

[4] Algunos internos cuentan que para dormir se pueden quedar sentados sobre la taza del baño o atados a las rejas.





Altar a la Santa Muerte dentro de un pasillo en el CEVARESO. Archivo J. Adrián Yllescas.



Comedor en una zona del CEVARESO. Archivo J. Adrián Yllescas.

las celdas se puede corroborar cuál interno tiene dinero y cuál no, ya que algunas tienen televisiones, colchones, repisas; es decir que aunque los espacios están pensados y diseñados para determinada forma de convivencia, los internos hacen sus propios ajustes y dejan marcada su identidad.

El cuerpo como resistencia

Al caminar por los pasillos y las celdas del CEVARESO se pueden observar distintos murales, muchos de ellos tienen como figura central a la Santa Muerte, otros al diablo, a santos católicos, y muchos sólo son nombres de algunos internos que estuvieron ahí. De esa manera es que los presos se apropian de la cárcel, recurriendo a imágenes con las cuales se identifican o que representan su añoranza de libertad.

En los murales, las figuras religiosas aparecen acompañadas de sus devotos, ya sea por medio del trazo de un cuerpo o con la marca del nombre; además, se suelen pintar figuras que se refieren al azar, como los dados, ya que ellos viven en una constante incertidumbre; también hacen referencia a la pesadez del tiempo en la cárcel plasmando sobre los murales figuras de elefantes o relojes.

Dentro de las celdas los internos suelen poner altares llenos de figuras de distintos materiales y acompañados de murales con la figura




Celda vacía dentro del CEVARESO.
Archivo, J. Adrián Yllescas.



Mural a la Santa Muerte en un pasillo dentro del CEVARESO.
Archivo J. Adrián Yllescas.

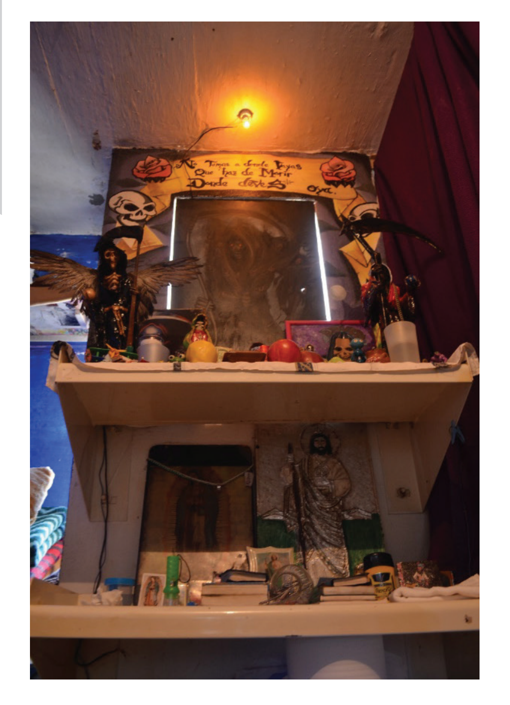
del santo; esta actividad es una forma de resistencia al control carcelario, puesto que esos espacios se diseñaron originalmente para colocar pertenencias personales, como la ropa, y los internos se los apropian con sus creencias y prácticas religiosas.

Además de los murales en los pasillos y los altares en las repisas está el cuerpo de los internos, el cual entra en la misma dinámica de resiliencia, pues

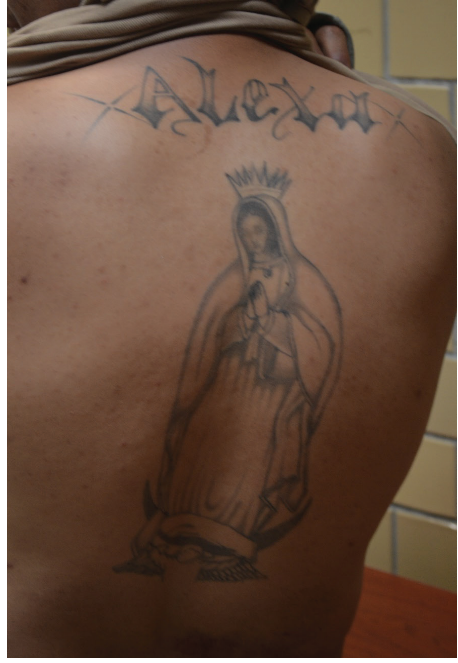
> se convierte en territorio privilegiado para la actuación institucional. El cuerpo cautivo es propiedad del Estado y el reto de éste es atraparlo; cuerpo deseante, en movimiento continuo, siempre a punto del alboroto y de la transgresión, por lo que será siempre un blanco a doblegar (Payá, 2006: 271).

Aunque en la realidad el cuerpo de los internos no es controlado totalmente, y se convierte en uno de los límites del poder y del control carcelario, puesto que "el cuerpo es una realidad significada" (Augé, 1998: 64) con una individualidad caracterizada por las experiencias y fisonomías individuales con las que se diferencian e individualizan los internos mediante la incrustación de símbolos a través de los tatuajes,





Altares en las repisas de una celda en el CEVARESO.
Archivo J. Adrián Yllescas.



Tatuaje de la Virgen de Guadalupe en la espalda de un interno del CEVARESO.
Archivo J. Adrián Yllescas.

que se vuelven parte del cuerpo, personificándolo y dándole un sentido de autonomía.

De esa manera los internos deciden en qué lugar de su cuerpo ponerse el tatuaje, las figuras que ellos prefieren de acuerdo con su creencia o historia personal. Por medio de las marcas de tinta en la piel, los internos rememoran su vida en libertad o con la familia, en ellas atrapan las vivencias dentro de la cárcel, y también por medio de los tatuajes expresan su fe.

Si bien el uso de los tatuajes es una práctica muy común, no todos los internos están tatuados, pero sí un buen porcentaje.[5] Las imágenes

[5] La constante del uso de los tatuajes fue importante para la investigación, ya que mientras hacía los trámites administrativos de ingreso al CEVARESO pude escuchar las historias de vida en la cárcel de algunos expresidiarios que conocí en los altares callejeros, y quienes al preguntarles sobre el significado de sus tatuajes me contaban historias que remitían a experiencias carcelarias.





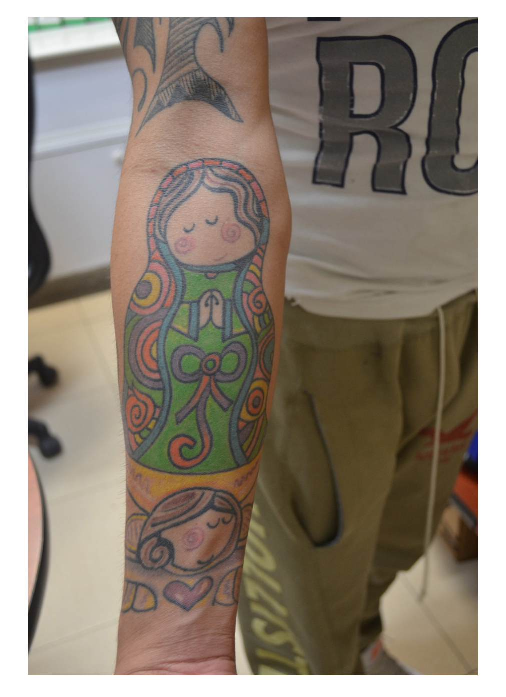
San Judas rojo en el brazo de un interno del CEVARESO. El San Judas rojo se asocia a cosas delictivas y la maldad, nótese que el báculo lo porta en la mano izquierda.
Archivo J. Adrián Yllescas.

más frecuentes son en su mayoría imágenes religiosas como la Virgen de Guadalupe, los Cristos, cruces, diablos, la Santa Muerte. O también hay tatuajes de rostros humanos, nombres de personas, fechas significativas, figuras psicodélicas, frases célebres, entre muchos otros.

Los tatuajes varían en sus formas, tamaños y la parte del cuerpo donde están colocados, ya sea la espalda, el rostro, el cuello, la espinilla, la pantorrilla, los brazos, los pectorales, las manos, los dedos. Los tamaños varían entre los muy pequeños –como los que están hechos sobre los dedos– y los muy grandes, que cubren toda la espalda o el brazo.

En el caso de las prácticas religiosas, los tatuajes se vuelven un medio que vincula al portador con su numen. Mediante ellos, los internos pueden protegerse de un mal o pueden invocarlo, encarnan los pactos con sus creencias y les dan identidad. Pero esa identidad no es precisamente una que aluda a la pertenencia a un grupo, sino que es una que nace a partir de una decisión personal, por lo que





Tatuaje de la Virgen de Guadalupe al estilo “Virgencita Plis” en el brazo de un interno del CEVARESO.
Archivo J. Adrián Yllescas.



Oración y tatuaje de la Santa Muerte en la espalda de un interno del CEVARESO.
Archivo J. Adrián Yllescas.

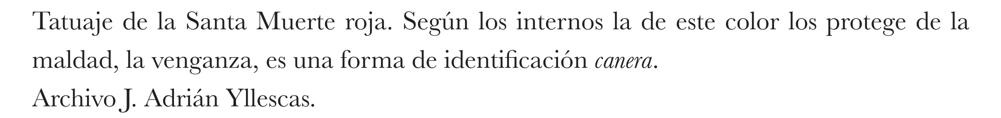
> la elección del dibujo responde ante todo a una iniciativa personal y a una preferencia estética, no es un gesto de adhesión. El vínculo con el cosmos puede existir, metafóricamente, sólo si el relato del individuo lo articula a través de un simbolismo que sólo a él pertenece (Le Breton, 2013: 46).

Los altares del cuerpo

En la prisión los cuerpos de los internos adornados con tatuajes religiosos son similares a los altares,[6] porque como en los depósitos rituales, los tatuajes religiosos son colocados en el cuerpo con una función y una racionalidad específica. Así como se depositan los objetos en un altar, se

[6] Jovani Rivera (2011) denominó los tatuajes religiosos como altares en la piel y los consideró un ritualidad moderna practicada entre mujeres prisioneras.





Tatuaje de la Santa Muerte roja. Según los internos la de este color los protege de la maldad, la venganza, es una forma de identificación *canera*.
Archivo J. Adrián Yllescas.

A los altares se les destina un espacio físico para llevar a cabo todo tipo de prácticas rituales. En el cuerpo del devoto se destina una de sus partes para colocar los tatuajes, que posteriormente sirven para la ritualidad.

Los altares sirven para exhibir las preferencias religiosas de cada devoto y cada uno de los objetos que están colocados ahí tiene una historia significativa para quien los monta y los resguarda. De manera similar, el cuerpo se convierte en altar, ya que los creyentes ponen sus tatuajes muchas veces para ser exhibidos y muestran a través de ellos sus adscripciones religiosas. El tatuaje religioso tiene una historia significativa para el que lo porta. Los internos corporalizan sus creencias a través de sus tatuajes religiosos y mediante ellos buscan sentir a lo sagrado en su cuerpo, y éste se convierte en un vehículo devocional.

En algunas entrevistas con los internos se les preguntó sobre sus tatuajes, y cuando platicaban sobre el significado o la historia de su tatuaje, lo hacían mientras se lo tocaban o lo acariciaban, dirigiendo su mano y su mi-

rada hacia éste. El gesto corporal era como el del resguardo de algo de valor, con movimientos sutiles de las manos y la vista, como si recordaran algo.

Algunas de las historias de los tatuajes remitían a un pacto o a una promesa que los presos hicieron con la Santa Muerte, como el interno conocido como "el Gato". Él, aparte de trabajar en una comisión dentro del CEVARESO, también se dedicaba a la venta y arreglo de figuras de la Santa Muerte hechas de papel maché. "El Gato" tenía muchos tatuajes. Él conoció a la Santa Muerte desde joven en Oaxaca, gracias a una tía; "el Gato" concibe a la Santa Muerte como una mujer hermosa, una virgen que dio su carne para el bien de un niño y fue así como le quedó sólo el esqueleto.

La Santa le ayudó para acompañar durante su agonía a su hermano, quien fue desahuciado. "El Gato" hizo la promesa a la Santa Muerte de que si lo dejaba salir de la cárcel de Estados Unidos para poder ver morir a su hermano se la iba a tatuar, en su petición le dijo que si quería lo regresara a una prisión después de la muerte de su hermano, y por eso, asegura, es que ahora está nuevamente encerrado.

En la cárcel hace figuras de la Santa Muerte que vende entre los mismos internos, también las hace por encargo para venderlas afuera. "El Gato" también sabe pintar, incluso pintó uno de los murales de la Santa Muerte que están en los pasillos. Dice que vender las Santas Muertes es una forma de ganar dinero en el CEVARESO, y de esa manera también le ayuda. A él ya le ha tocado que "lo piquen" en una riña, y dice que fue salvado por la Santa Muerte. Otro de los milagros que le hizo fue ver nuevamente a su papá después de varios años.

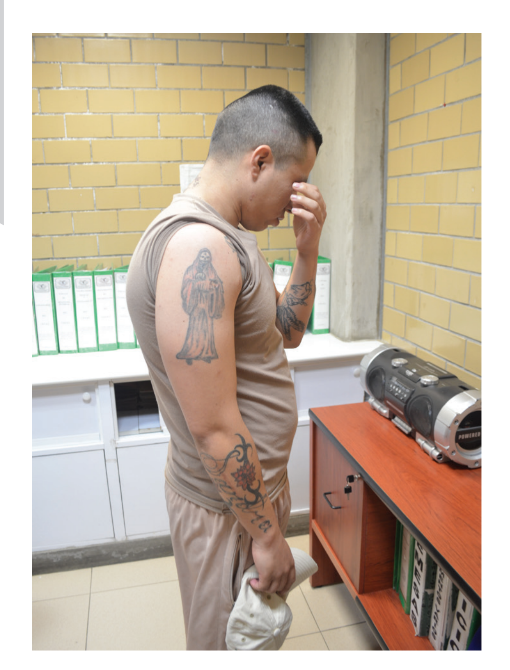
A: ¿Y tienes tatuajes de la Santa?
G: De la Madrina tengo... Todos están incompletos.
A: ¿Por qué? ¿Dónde te los haces?
G: En la cárcel, la mayoría aquí.
A: Pero ¿quién te los hace?
G: Yo, todos estos de aquí me los hice yo.
A: ¿Cómo se los hacen? ¿Hay máquinas de tatuar...?
G: No, pero te haces una.
A: ¿Cómo las haces?
G: Pues con el motor de un radio o a mano, nada más le agarras las agujas...
A: ¿La tinta de qué es?
V: Pues de las plumas... Yo sé hacer pintura.



Archivo J. Adrián Yllescas.

A: ¿Y tú te has dibujado ésas?
G: Son las tumbas de mi hermano, de mi amigo, esto significa la cárcel, estos son...
A: ¿Cuál es de la cárcel?
G: El de las cadenas. Y aquí tengo, si te das cuenta, éste; yo me estaba tatuando cosas que me hice de chamaco, cuando no sabía que era de los tatuajes porque también es cultura, como arte, y aquí tengo el significado, las tumbas de mis hermanos, de mi amigo, y calaveras de personas que he conocido que me las pongo en formas de calavera y aquí tengo a la Madrina vestida como si fuera la Virgen de Guadalupe, ella significa la vida y la muerte. Yo tengo de apellido Rosario, esta cruz es la cruz, ya ves que tiene una calavera en medio, todas las demás, igual éstas, son puros cráneos, pero me lo quería tatuar, porque en esta parte de aquí está incompleta, te la voy a mostrar: la persona que está atrás no es la Virgen de Guadalupe, es la Virgen de Fátima, la que supuestamente es la Muerte antes de ser así.
A: Para hacerse un tatuaje aquí, tú por ejemplo, dices que con tus máquinas, pero si no ¿el otro cobra por hacértelos o son favores entre ustedes?







Interno del CEVARESO y sus tatuajes.
Archivo J. Adrián Yllescas.

G: No, pues entre nosotros cuando rayamos, a veces, "hazme esto y yo te hago esto". A cambio de cosas, como hacían antes, un trueque.
A: ¿En total cuántos tatuajes tienes?
G: Cráneos tengo siete y aquí me estoy haciendo en la costilla hasta abajo de la cintura. Son como nueve. (Entrevista Adrián Yllescas, febrero 2015.)

Los tatuajes de la Santa Muerte, además de representar los pactos que los internos hacen con ella, también funcionan como amuletos, pues se sienten protegidos; otra de sus funciones es que recuerdan un hecho difícil. Por ejemplo a Paredes sus tatuajes le ayudaron para no ser amedrentado al momento de su ingreso al CEVARESO. Al darle su bienvenida, los presos iban a golpearlo, y cuando vieron que traía el tatuaje de la Santa Muerte no le hicieron nada.

A: ¿Ése tatuaje te ha servido de algo, para algo aquí?
P: No, pues sí, ¿no? Haz de cuenta que mucha banda aquí sí anda *sobres*, pero o sea, ando normal con mi playera. Cuando yo llegué al principio

"Llégale, puto, qué onda, a ver, ¿qué traes?" y pues nada más al hacer esto (voltear el brazo) ven la imagen, la ven y "Chale carnal, ábrete, ve a tirar un rol", ya pasa otro que no tiene imagen y no trae una protección. "Tú llégale, tú qué va, no traes, cómo de que no", los encueran, los empiezan a formar: "A ver, regálame unos bombones". (Entrevista, Adrián Yllescas, febrero 2015.)

En conclusión

Se pudo observar cómo las prácticas religiosas dentro de la cárcel se encuentran de alguna manera controladas, tanto las de aquellas religiones institucionales cuya función es contener y controlar a los internos mediante disciplinas estrictas, con la finalidad de corregir a los presos que deciden sumarse a esas actividades religiosas que pretenden orientar y ayudar a los internos a través de las enseñanzas de Dios. Esas religiones institucionales sirven como medios de control institucional.

En cambio, otros sistemas de creencias, como el de la Santa Muerte, sirven como formas de resistencia ante el poder carcelario, pues los presos se apropian de los espacios para expresar este tipo de creencias y son libres de llevarlas a cabo de acuerdo con sus posibilidades.

El cuerpo sirve también para expresar las resistencias ante el control carcelario por medio de los tatuajes, que son una forma de corporalizar las creencias. Los internos hacen de su cuerpo un altar, en el que dibujan sobre su carne los recuerdos, las vivencias, los símbolos que les dan identidad, y se vuelve un medio de conexión y vinculación con sus entes sagrados. Los tatuajes sobre el cuerpo son una forma de mostrar que no pueden ser despojados del todo, que ellos siguen vinculados con el exterior, aunque ese exterior sólo pueda ser constantemente recordado a través de un dibujo de tinta en su piel.

Bibliografía

Augé, Marc (1998). *Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materias-palabras*. Barcelona: Gedisa.

Castells Ballarín, Pilar (2008). "La Santa Muerte y los derechos humanos", *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, año 6, vol. VI, núm. 1, junio.



Castells Ballarín, Pilar (2008). "La Santa Muerte y los derechos humanos", *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, año 6, vol. VI, núm. 1, junio.

Fragoso Lugo, Perla (2007). "La muerte santificada. La fe desde la vulnerabilidad: devoción y culto a la Santa Muerte en la ciudad de México". Tesis de maestría en antropología social. México: CIESAS.

Foucault, Michel (2005). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.

Goffman, Erving (2007). *Internados. Sobre la situación social de los enfermos mentales.* Buenos Aires: Amorrortu.

Lerma Rodríguez, Enriqueta (2004). "Ritos institucionales e instituyentes y creencias mágicas en el Centro Femenil de Readaptación Social de Tepepan". Tesis de licenciatura en sociología. México: FES-Acatlán.

Kristensen, Regnar (2011). *Postponing Death. Saints and Security in Mexico City.* Universidad de Copenhagen, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales. PhD Series núm. 68.

— (2015). "La Santa Muerte in Mexico City: The Cult and its Ambiguities". *Journal of Latin American Studies*, 47, pp.543-566.

— y Caludia Adeath (2007). *La Muerte de tu lado*. México: Casa Vecina, colección Libros de la Meseta.

Le Breton, David (2013). *El tatuaje*. Madrid: Casimiro.

Lomnitz, Claudio (2006). *La idea de la Muerte en México*. México: FCE.

Malvido, Elsa (2005). "Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte en México", *Arqueología Mexicana*, vol. XIII, núm. 76, noviembre-diciembre, pp. 20-27.

Payá, Víctor (2006). *Vida y muerte en la cárcel. Estudio sobre la situación institucional de los prisioneros*. México: Plaza y Valdés/UNAM-Facultad de Estudios Superiores Acatlán.

— (coordinador), Grissel López, Jovani Rivera y Quetzalli Rojas (colaboradores) (2013). *Mujeres en prisión. Un estudio socioantropólogico de historias de vida y tatuaje*. México: Juan Pablos Editor/UNAM-Facultad de Estudios Superiores Acatlán.

Perdigón Castañeda, Katia J. (2008). *La Santa Muerte protectora de los hombres*. México: INAH.

Reyes Ruiz, Claudia (2010). *La Santa Muerte. Historia, realidad y mito de la "niña blanca"*. México: Porrúa.



Rivera, Jovani (2011). *Cuerpo y ritualidad moderna: inscripciones corporales en mujeres prisioneras.* Tesis de licenciatura en Sociología. Ciudad de México: Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM.

Yllescas Illescas, Jorge Adrián (2016). *La Santa Muerte: historias de vida y fe desde la cárcel*. Tesis de maestría en Antropología, México, UNAM-FFYL/IIA.

Jorge Adrián Yllescas Illescas es doctorante del Posgrado en Estudios Latinoamericanos, maestro en Antropología y licenciado en Sociología de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ha sido asistente de investigación del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) en el Colegio de México. Colaborador en la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM). Ha participado en distintos eventos académicos nacionales e internacionales. Sus más recientes publicaciones son: "La Santa Muerte. ¿Un culto en consolidación?" en el libro: *La Santa Muerte: espacios, cultos y devociones*. Colaboración con el COLEF, COLSAN; "Hacer trabajo de campo en un espacio de reclusión", en revista electrónica *Ruta Antropológica*, núm. 2. Especialista en temas de religión y violencia.



MULTIMEDIA

DOCUMENTAL: RELIGIÓN E INMIGRACIÓN. *EL SEÑOR DE LOS MILAGROS EN ROMA*

Verónica Roldán*

Escrito y dirigido por Verónica Roldán
(Università Roma Tre, Italia)
Link del videofilme (youtube):
https://www.youtube.com/watch?v=Uwkj7rbxL-c
Link del video con subtítulos en inglés:
https://www.youtube.com/watch?v=9LP3gwHdZrI



Resumen. El presente documental es sobre la devoción al Cristo Crucificado, llamado el Señor de los Milagros por parte de la comunidad peruana residente en Italia. La historia de tal veneración se remonta al año 1651 en las afueras de la Ciudad de los Reyes, como era llamada Lima durante el Virreinato del Perú.

Hoy en día esa imagen de Jesucristo, originalmente pintada por un esclavo angoleño, es venerada durante el mes de octubre en el Perú y en todos los países donde hay una comunidad de inmigrantes peruanos que forman la Hermandad del Señor de los Milagros. La de Roma es considerada la más significativa de las comunidades en el exterior, por su presencia en la Ciudad Eterna y su proximidad con el sucesor de San Pedro.

El presente video se inscribe en el género documental y presenta la historia, la forma religiosa y la vivencia antropológica de una comunidad de migrantes en la diáspora. El objetivo es narrar el sentido que tal devoción tiene para los fieles, de acuerdo con lo descrito y vivido por sus propios protagonistas. Se presentan,

* Universidad Roma Tre.

ISSN en trámite, Bajo licencia Creative Commons
ENCARTES antropológicos 1 • marzo/agosto 2018, pp. 140-151
Recepción: 14 de marzo 2017 • Aceptación: 19 de junio 2017
http://www.encartesantropologicos.mx



por lo tanto, las características de la fiesta religiosa, sus diferentes momentos y la importancia social y simbólica que tal evento tiene para la comunidad de los inmigrantes peruanos en la capital italiana.
Palabras claves: Señor de los Milagros, religiosidad popular, Perú, inmigración.

Religion and immigration: the "lord of the miracles" in Rome

Abstract. A documentary focused on the cult of the Crucified Christ, known to a Peruvian community living in Italy as the "Lord of the Miracles." History of this devotion stretches back to 1651, in the outskirts of Lima (known as *La Ciudad de los Reyes* –"the city of kings"– in viceregal Peru).

Today this image of the Christ –originally painted by an Angolan slave– is venerated throughout October in Peru as well as in every nation where Peruvian immigrant communities have formed around the so-called "Brotherhood of the Lord of the Miracles." Rome's is considered the most significant such community because of its presence in the Eternal City and its proximity to Saint Peter's successors.

The video documentary presents the history, religious ways and lived anthropology of an immigrant community in diaspora. We seek to express the meaning the cult holds among the faithful, according to what its prominent members have described and lived. We observe the religious observances' character, their various key moments and the social as well as symbolic importance they hold for Peruvian immigrant communities in Italy's capital city.
Key word: The Lord of Miracles, Popular Catholic Devotion, Perú, immigration.

Contexto y análisis de la investigación

Premisa

El presente documental sobre la procesión del Señor de los Milagros en Roma tiene como objetivo exponer, con imágenes, el significado que esta fiesta religiosa nacional del Perú tiene para la comunidad peruana residente en la Ciudad Eterna. En particular, el video aquí presentado se coloca en el ámbito de una investigación más amplia sobre migraciones e inclusión social en Italia, cuyo título es *Inmigración e integración. El caso de la ciudad de Roma* (Roldán, 2012).

La razón por la cual se eligió esta celebración religiosa para elaborar el documental está relacionada con el objetivo principal del estudio mencionado: considerar el factor cultural y religioso en vistas de la integración e inserción social de los inmigrantes presentes de modo estable en Italia. El



caso de la comunidad peruana es emblemático por la vivencia de la propia religiosidad de modo comunitario y público aun en un contexto lejano al país de origen.

La realización del video se ha llevado a cabo gracias a la colaboración con el Instituto Técnico Superior Roberto Rossellini de Roma, durante el año académico 2014-2015. A los docentes y estudiantes de esta escuela de cinematografía va nuestro más profundo agradecimiento.

Inmigración e identidades culturales y religiosas

Los estudios internacionales sobre el fenómeno migratorio revelan que la movilidad humana ha sido siempre objeto de diversas evaluaciones e interpretaciones.

Así como el más amplio contexto global, en las últimas décadas Italia, en particular, ha sido intensamente influenciada por el fenómeno migratorio; la diferencia con el pasado está en que de exportadora de emigrantes se ha convertido, con mayor fuerza a partir de los años noventa, en uno de los principales destinos de la inmigración internacional.

La movilidad de poblaciones provenientes de países en vía de desarrollo, dirigidas en este caso hacia Europa, ha sido en gran parte condicionada por diversos factores económicos, sociales, políticos y culturales. Entre éstos se pueden nombrar los desequilibrios del sistema productivo, los conflictos políticos religiosos, y las cuestiones demográficas. Tales factores han constituido, entre otros, las causas de una presión migratoria cada vez más marcada.

Otro elemento que ha sido señalado en los estudios internacionales sobre las migraciones es aquel que vincula la dimensión territorial a la central, la micro a la macro; es decir, las políticas de integración de los gobiernos de los países “anfitriones” programadas también desde las realidades políticas y administrativas locales. Éste es el caso de Roma, donde la dimensión territorial tiene un papel muy importante en los procesos de integración de los extranjeros, ya sea en las diversas colectividades de inmigrantes entre sí como con la comunidad receptora.

El lineamento teórico de esta investigación ha seguido la propuesta de la estudiosa inglesa Margaret S. Archer (1997), es decir de respetar el carácter “multidimensional” de la realidad, reconociendo relevancia y especificidad a los aspectos socioculturales y manteniendo, además, una constante atención al aspecto dinámico de los fenómenos considerados. Al

seguir la teoría morfogenética de la sociedad se propone colocar al centro de la reflexión la cuestión de las transformaciones sociales y culturales, reconociendo a la cultura y al sistema de los valores –incluyendo religiosos– igual dignidad que a los demás aspectos de la estructura social.

En efecto, el marco teórico de este trabajo ha considerado el factor cultural como un elemento sustantivo en el análisis del dinamismo del fenómeno migratorio y ha examinado el aspecto religioso, ya sea en el ámbito de la experiencia personal como en el más amplio escenario social.

La religión, en efecto, no escapa a los procesos emblemáticos que han afectado al mundo en los últimos años: la globalización y la internacionalización. Estos procesos han llevado a la formación de una peculiar presencia religiosa en los diferentes contextos locales en relación con el fenómeno de la migración. Los flujos migratorios en Europa, y por ende en Italia, han producido nuevos espacios para formas de religiosidad a veces muy diferentes entre sí y han generado un espacio propicio para la pluralización del campo religioso y, en consecuencia, para la formación de sociedades multiculturales y multirreligiosas (Roldán, 2012).

En este contexto, el aspecto religioso es considerado también en relación con la evidente recuperación de su dignidad como un factor público, consecuencia del espacio significativo que la religión ocupa hoy en el ámbito civil debido al valor y a la utilidad reconocida en el más amplio contexto social. Tal dinámica parece invertir la tendencia, hasta ahora dominante, hacia un creciente y lineal proceso de secularización. La religión sale del ámbito estrictamente privado y entra con fuerza en el discurso y en el espacio público (Diotallevi, 2010, 2015).

El documental que aquí presentamos trata de la experiencia cultural y religiosa de la comunidad peruana en Italia; esta comunidad de inmigrantes que, según los datos del *Dossier Caritas/Migrantes* (Rete Europea Migratzioni, 2015), es el mayor grupo de inmigrantes procedentes de América Latina, seguido por los oriundos de Ecuador. En los dos casos, las comunidades se caracterizan por poseer una fuerte identidad religiosa, mayoritariamente católica.

Las preguntas que guiaron en un primer momento la realización de la investigación y luego del presente producto audiovisual fueron las siguientes:

¿En qué sentido el fenómeno de la inmigración en Italia es significativo a *la hora de analizar la transformación de la población nacional en los últimos años?*



¿Hasta qué punto es útil considerar los aspectos culturales/religiosos de los inmigrantes en su integración con la población italiana en general?

En lo específico, para el análisis de la fiesta religiosa del Señor de los Milagros de la comunidad peruana en Roma se han tenido en cuenta las siguientes dimensiones:

- Las expresiones de la religiosidad popular (procesiones, misas, rosarios)
- La tradición (vestimentas, actitudes, símbolos)
- La identidad religiosa católica (devoción al Cristo crucificado llamado el Señor de los Milagros o el Cristo morado)
- La identidad cultural nacional (música, bailes, comida)
- Los sentimientos de la comunidad y los valores compartidos (la solidaridad, la cooperación, la integración, la identidad de grupo)
- La estructura de la Hermandad del Señor de los Milagros en Roma (la división de papeles)
- La organización de la fiesta (contribución material)

Asimismo, se puede señalar que para la realización del documental no hubo obstáculos que impidieran su desarrollo ni por parte de las autoridades de la Hermandad de Roma ni por parte de la comunidad peruana en general.

La veneración al Señor de los Milagros

El origen de la veneración al Cristo crucificado denominado luego el Señor de los Milagros se remonta hacia el año 1651 en las afueras de la Ciudad de los Reyes, como era llamada Lima durante el Virreinato del Perú. Tal devoción se difunde inicialmente entre los esclavos africanos del barrio de Pachacamilla y representa además un culto sincrético, resultado de la evangelización cristiana española y la conservación –o transformación– de elementos prehispánicos como el culto indio al dios Pachacamac. En este sentido la veneración al Cristo de los Milagros (o Señor de las Maravillas) fue motivo de agregación de dos grupos étnicos marginados: los esclavos africanos y los indios provenientes de Pachacamac, una zona costeña cercana a la capital (Rostworowski 2015, Salazar 2003).

Tres son los episodios que confieren a la imagen, pintada por un esclavo angoleño en un frágil muro de adobe, la condición de milagrosa:

la resistencia sobrenatural a ser borrada por los mandantes de las autoridades de la época, el haber quedado en pie e intacta luego del terrible terremoto que diezmó la ciudad de Lima en 1655 y la sanación de una enfermedad incurable a Antonio León, en 1670.

Hacia fines de 1680 un devoto español, don Sebastián de Antuñano, mandó hacer una copia de la imagen en un lienzo para que recorriera la ciudad y bendijera a sus habitantes. La devoción se expandió paulatinamente en todos los distritos y provincias del Perú hasta convertirse, con el pasar de los siglos, en una de las más grandes procesiones del mundo católico latinoamericano. En la actualidad las procesiones del mes de octubre reúnen a más de dos millones de fieles en las calles de la capital peruana.

La devoción en Roma

Hoy la imagen es venerada durante el mes de octubre también en cada país donde existe una comunidad de inmigrantes peruanos que forman la Hermandad del Señor de los Milagros; de Roma es la más significativa en el extranjero, por el valor simbólico de su presencia en la Ciudad Eterna y su cercanía con el sucesor de San Pedro.

Existe un dicho popular que puede resumir el sentimiento de identidad religiosa y cultural de la devoción nacional: "Donde hay un peruano, allí está el Señor de los Milagros". En efecto, las Hermandades para la veneración de la imagen del "Cristo Morado" –así también llamado por el color de las vestimentas de los miembros de la Cofradía– están presentes en muchos países donde se encuentran comunidades peruanas: Argentina, Bélgica, Francia, Japón, Italia, España, Estados Unidos, México, entre otros. Y en 2005 el patrono del Perú ha sido declarado protector de los peruanos migrantes.

En lo que respecta a los orígenes de esta devoción en la capital italiana, hay diferentes versiones sobre el momento y el lugar del inicio del culto. En particular, la memoria colectiva menciona a una devota peruana que, luego de la curación de una enfermedad grave, trajo de Lima un pequeño cuadro con la imagen del Señor de los Milagros y pidió permiso de usar el patio de la basílica de Santa María de los Ángeles –donde tenía sede una asociación de asistencia a los extranjeros– para una procesión interna. Hoy la comunidad peruana recuerda en sus misas y oraciones a quien consideran que introdujo la devoción en Roma. Para muchos, la

historia de esta señora tiene un valor fundativo, tanto para el culto como para la formación de la Hermandad.

Otras narraciones hablan de iniciativas paralelas en varios puntos de la ciudad llevadas adelante por inmigrantes peruanos que vivían en situaciones difíciles y en algunos casos inclusive al límite de la legalidad. En aquel entonces se organizaron actos de veneración a la imagen sagrada en la parroquia de Santa Lucía, sita en el elegante barrio de Prati –cercano al Vaticano– y en la cárcel de Rebibia, en la periferia de la ciudad (Salazar, 2003).

La Hermandad del Señor de los Milagros de Roma nace alrededor del año 1992 con el apoyo del Centro Latinoamericano "Tra noi" ("Entre nosotros"), una asociación que promueve la acogida e integración cristiana de los extranjeros en Italia.

La actual imagen del Señor de los Milagros de Roma es una réplica de original de Lima. Las Sagradas Andas, con el arco que enmarca la imagen del Cristo morado y de la Virgen de las Nubes –en la parte posterior– y con todas sus decoraciones: rayos dorados, ángeles y floreros de plata, tienen un peso de alrededor de 800 kilos. La elaboración completa se realizó en dos años gracias a los aportes de los fieles y al trabajo de calificados artistas italianos expertos en el arte religioso.

En los últimos años la imagen del patrono peruano se venera de modo permanente en la parroquia de Santa María de la Luz, en el barrio de Trastévere, sede de las comunidades latinoamericanas de la diócesis de Roma. En efecto, la Hermandad tiene un carácter internacional, signo de ello es la participación también de latinoamericanos de diversos países, de italianos e incluso de europeos del este.

Como ha afirmado el sacerdote Luis Pérez Godoy, "la Hermandad quiere provocar un movimiento de unidad entre los latinoamericanos y una actitud de gratitud hacia Roma, la ciudad que los recibe. También quiere ser instrumento de reevangelización y una invitación para que los propios italianos redescubran el fervor cristiano a través de la Hermandad".

Efectivamente, la cofradía del Señor de los Milagros forma parte de las Hermandades de la Vicaría de Roma. Es considerada la más numerosa, la más representativa y sobre todo la primera hermandad extranjera que actúa en Italia. Está formada por cuatro cuadrillas de cargadores y un grupo de sahumadoras, cantoras y mistureras; estructuralmente está presidida por el mayordomo y el vicemayordomo. Luego existe la figura del capataz general, que es el responsable de todos los grupos. A su vez,

cada grupo tiene un jefe, así como las mujeres tienen a la *Mayorala*, que es su representante.

Otro elemento a señalar en la devoción al Señor de los Milagros es la presencia de los jóvenes. Como señala el padre Luis Hernán Olivos Aguilar, capellán de la comunidad latinoamericana de la diócesis de Roma, en la Hermandad de Roma participan muchos niños y jóvenes que llevan adelante la tradición de sus abuelos, de sus padres, de toda su familia, y lo hacen con gran devoción. En torno a la imagen sagrada no tan sólo se encuentra la manifestación de una fe, sino que es también un elemento de identidad nacional. Allí la comunidad peruana hace también presente su devoción y su cercanía a la propia nación, tradición y cultura.

El último elemento a destacar es la característica fundamental de esta veneración: se trata de una devoción principalmente cristológica, centrada sobre la figura de Jesucristo, lo que la diferencia del resto de la religiosidad latinoamericana cuyas manifestaciones de fe son sobre todo marianas.

Las procesiones en la Ciudad Eterna

El segundo y cuarto domingos del mes de octubre las Sagradas Andas salen en procesión por las calles de Roma; se trata de dos grandes acontecimientos para la comunidad peruana de Roma que atraen a miles de fieles. En efecto, la devoción al Señor de los Milagros durante el mes de octubre en la ciudad de Roma puede ubicarse en sentimiento religioso formado por procesiones, oraciones, cantos religiosos, danzas folclóricas y por una participación muy sentida.

El primer momento significativo de la fiesta es precisamente la salida de la imagen del Señor de los Milagros de la iglesia de Santa María de la Luz en el barrio de Trastévere y su traslado a la basílica de Santa María de los Ángeles. Desde allí comienza el recorrido de la primera procesión, llamada "la salida", pasando por la basílica papal de Santa María la Mayor, llega luego a la basílica de San Juan en Letrán, la catedral de la ciudad de Roma, donde la imagen del Señor de los Milagros permanecerá para su venerción durante dos semanas hasta la segunda procesión.

En la segunda, el recorrido es llamado "la vuelta" y se realiza el último domingo del mes. Las Sagradas Andas son transferidas a la Iglesia Nueva, en el centro de la ciudad, y la procesión es precedida por homenajes religiosos y folclóricos. Y luego de recorrer nuevamente las calles de Roma, la comunidad peruana con su imagen del Señor de los Milagros se

dirige hacia el Vaticano para asistir al Ángelus del papa Francisco y a la misa de acción de gracias en la basílica de San Pedro.

Al término de la celebración eucarística, la Santa Imagen es transportada nuevamente a la iglesia de Santa María de la Luz, donde permanecerá durante todo el año hasta las nuevas procesiones en el mes de octubre del año siguiente.

Los dos recorridos tienen la finalidad de "llevar al Señor al encuentro con su pueblo", pasando por las calles y bendiciendo. La reacción de la población local ante esta espectacular manifestación étnico-religiosa en el espacio público es mayormente de aceptación y curiosidad. Como afirma el sacerdote de las comunidades latinoamericanas de Roma, cuando la imagen del Señor de los Milagros pasa por las calles "[crea] quizás un poquito de trastorno para el tráfico romano, pero es hermosísimo ver cómo los turistas, cómo la gente, cómo el pueblo romano se asoma a las ventanas, hace la señal de la cruz, quizá la única que hace en mucho tiempo, o reafirma justamente una devoción a Cristo".

La procesión se realiza también en otras ciudades italianas como Turín, Génova, Florencia, Piacenza, Perugia, Ancona, Pésaro, Rímini, Macerata, Ascoli Piceno, Bérgamo y Nápoles.

Conclusiones

Para concluir, podemos observar que en la actualidad la inmigración comporta la instalación de personas con un bagaje cultural y religioso que les es propio, socializados en un contexto histórico-social diverso al cual no sienten la necesidad de renunciar. En efecto, la migración no exige a quienes se desplazan de un país a otro un corte tajante de los lazos con la comunidad de origen. El mantenimiento de relaciones con el núcleo familiar –y consecuentemente con la cultura de referencia– está favorecido por el desarrollo de la tecnología en las telecomunicaciones y por el costo accesible del trasporte internacional. Con el tiempo, el proceso gradual de inserción laboral primero y social después, en el nuevo país de recepción, produce además que el inmigrante no busque solamente a mantener un relación de sustento de la propia familia a la distancia, sino que trate de llevársela consigo, confirmando de este modo la intención de una estabilización definitiva, en este caso en Italia (Roldán 2012).

Retomando el enfoque morfogenético propuesto por Margaret Archer, que ve la génesis de los procesos sociales interrelacionados con otros

procesos que le han dado vida, en este caso la movilidad humana, se señala que los procesos migratorios llevan a la conformación de sociedades multiculturales y siempre más complejas en donde los recién llegados –portadores de culturas, valores, religión similar o diversa de la sociedad receptora– declaman el derecho a ser respetados en su diferencia.

En los distintos Estados europeos, no sólo las comunidades de recepción han respondido en modo diverso, sino que los mismos grupos de inmigrantes en su condición de minorías han adoptado una gran variedad de estrategias de integración, influenciando a su vez las reacciones y las respuestas de la sociedad local. En el caso de la comunidad peruana en la capital italiana, uno de los elementos claves para su inclusión social –además del aspecto laboral– ha sido la formación de la Hermandad del Señor de los Milagros y su membresía entre las hermandades y cofradías de la diócesis de Roma. Esta condición les permite poder vivir su devoción de modo solemne, como sucede en Perú, y beneficiarse de la presencia y el reconocimiento público –y simbólico– en la Ciudad Eterna y en el Estado del Vaticano.

Para terminar, conviene retomar las interrogantes del estudio antes citado sobre migraciones e inclusión social en Italia: ¿La integración en Italia, hoy debe ser *glocal*?

No cabe duda que un paso importante es considerar que las nuevas sociedades, si bien son también un producto de la globalización, son principalmente el producto de las peculiaridades históricas, sociales y culturales del ambiente local, ya sea de los países de recepción como de aquellos de origen de los migrantes. El objetivo entonces es poder integrar sin asimilar, incluir sin anular las identidades preexistentes, y contribuir a la formación de una sociedad ya no basada en la semejanza cultural, de valores y religiosa, sino en la diferencia y la complejidad. Este proceso sociocultural se revela de una gran riqueza para las interacciones de los actores sociales y para la conformación de las sociedades del tercer milenio.

Bibliografía

Archer, Margaret S. (1997). *La morfogenesi della società. Una teoria sociale realista*. Milán: FrancoAngeli.

Diotallevi, Luca (2010). *Una alternativa alla laicità*. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore.

— (2015), "O sentido e o problema do 'separatismo moderado': por uma contribução sociológica à análise da religão no espaço público", *Debates do Ner*, año 16, núm. 27, Porto Alegre, enero-junio, pp. 19-48.

Rete Europea Migrazioni (EMN) (2012) (a cura di). *Canali migratori. Visti e flussi irregolari. IV Rapporto EMN Italia, Ministero dell'Interno in collaborazione con IDOS-Dossier Statistico Immigrazione Caritas/Migrantes*. Roma: Edizioni Idos.

Roldán, Verónica (2012). *Inmigración e inclusión en Italia. El caso de la ciudad de Roma*. Buenos Aires: Biblos.

— (2011). *Valori, cultura e religioni. Processi di globalizzazione e mutamento sociale*. Milán: Franco Angeli.

Salazar, C.M. (2003). *Medizione e affermazione identitaria: La processione dei latinoamericani a Roma*, Congresso AISEA, Associazione italiana di Studi Demo-Etno-Antropologici, inédito.

Ficha técnica

Directora: Verónica Roldán

Producción: Fondazione ITS-Roberto Rossellini. Alta Formazione Técnica, Roma-Italia en colaboración con la Universidad Roma Tre, "Laboratorio de identidades culturales y religiosas" (Profesora Verónica Roldán)

Años de la producción: 2014-2015.

Formato: Film QuickTime (.mov)

Dimensión: 2,74 GB (2.948.469.484 byte)

Duración: 19.41 minutos

Coordinación general: Fabio Segatori

Organización general de la producción: Francesco Ferrari

Producción: Laura Paciotta

Coordinación de la post-producción: Clemente Sablone

Coordinación del montaje: Tommaso Valente

Montaje : Marco Mastrecchia, Laura Paciotta

Mixage: Salvatore Mudanò

Efectos visuales: Daniele De Caro Carella

Operadores: Laura Paciotta, Simone Roffi, Francesca Pionati, Paolo Rinaldi, Valentina Suriano, Luca Di Caterino, Pedro



Bonfiglio, Giorgio Calderari, Mario Strippoli, Daniele De Caro Carella.
Fónicos: Stefano Beleggia, Jacopo Vignoli
Música: "Toccata in G Minore", compuesto por Grimoaldo Macchia
"Himno El Señor de los Milagros", compuesto por Isabel Rodríguez-Larraín

Verónica Roldán es PhD en Sociología y Metodología de la Investigación Social; docente en la Universidad Roma Tre y Unitelma-Sapienza, Italia. Es miembro fundador de la Asociación de Científicos sociales de la religión del Mercosur y de la Academia de Ciencias Sociales y Humanidades (ASUS) de Roma. Entre sus obras destacan *Francisco. El impacto de su pontificado en América Latina* (Biblos 2017, compilado con A. Frigerio); *Religione e spazio pubblico in America Latina e Italia* (Borla 2015); *Inmigración e inclusión en Italia. El caso de la ciudad de Roma* (Biblos 2012); *Valori, cultura e religioni. Processi di globalizzazione e mutamento sociale* (Franco Angeli 2011); *Il rinnovamento carismatico cattolico. Uno studio comparativo Argentina-Italia* (Franco Angeli 2009). Es autora y directora del documental "El Señor de los Milagros en Roma", en colaboración con el Instituto de la Cinematografía Roberto Rossellini de Roma.



ENTREVISTA

CONVERSACIÓN CON PABLO WRIGHT: LA ANTROPOLOGÍA VIAL, UNA PROPUESTA PARA EL ESTUDIO DE LA MOVILIDAD COMO CAMPO CULTURAL

Entrevista realizada por Christian O. Grimaldo
8 de noviembre del 2014[1]
Guadalajara, Jalisco, México

Resumen. Se presenta a continuación una conversación acerca del papel de la antropología en el estudio de las conductas viales, las relaciones entre infraestructuras materiales y estructuras simbólicas, las expresiones políticas de la movilidad urbana y la discusión de diversas ideas y posturas del doctor Pablo Wright acerca de lo que denomina una "antropología vial". Se profundiza en algunos detalles como la rebeldía simbólica de los transeúntes urbanos, el diseño e implementación de metodologías móviles para la investigación y las conductas viales como un campo en disputa entre el Estado y los ciudadanos en el contexto de América Latina.
Palabras claves. Antropología urbana, movilidad, metodología cualitativa, infraestructura moral, transporte público, normas viales.

THE "ANTHROPOLOGY OF THE ROAD": A STUDY-PROPOSAL ON MOBILITY AS CULTURAL FIELD

Abstract. A continuation of a conversation on anthropology's role in the study of road-related behavior, the relationships between material infrastructure and symbolic structures, political expressions of urban mobility and a discussion of

[1] El diálogo, que tuvo una duración de 52 minutos, ocurrió en el contexto del encuentro académico *Las Ciencias Sociales aquí y ahora. Sentidos y perspectivas del oficio de investigar,* organizado por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) sede Occidente, en el año 2014.

ISSN en trámite, Bajo licencia Creative Commons
ENCARTES antropológicos 1 • marzo/agosto 2018, pp. 152-168
Recepción: 14 de marzo 2017 • Aceptación: 28 de febrero 2018
http://www.encartesantropologicos.mx



various ideas and positions Dr. Pablo Wright has taken in what he calls "the anthropology of the road" (*antropología vial*). He deepens discussion of certain details such as urban travelers' symbolic rebellions; mobile-methodology design and implementation for research purposes; and "road behaviors" as an area contested between the State and citizens within the Latin American context.
Keywords. Urban anthropology, mobility, qualitative methodology, moral infraestucture, public transport, road rules.

Christian O. Grimaldo (CG). En un tiempo relativamente corto hemos sido testigos de un creciente y casi obligado interés por el estudio de las ciudades desde las ciencias sociales. Tal interés enfatiza el estudio del carácter simbólico de la ciudad, ámbito en el que la antropología es eje de discusiones teóricas y metodológicas muy importantes. Sobre todo por el valor del trabajo etnográfico, que ya desde la escuela de Chicago era reconocido como fructífero en el entorno urbano. ¿Cuál consideras que es el papel de la antropología en el estudio de las ciudades y cuál es tu explicación de su arribo a estos contextos?

Pablo Wright (PW). Bueno, yo creo que en mi visión de lo que es la antropología, cualquier lugar es importante y es posible investigar cualquier espacialidad, cualquier contexto espacial. Porque lo que lo define es la mirada, no el lugar. Sin embargo, no son iguales todos los lugares y entonces surgen desafíos metodológicos o teóricos que tienen que ver con los objetos particulares que uno investiga. La ciudad sólo como objeto es demasiado, es como decir el campo, "trabajo el ámbito rural", es tan genérico que no sirve para nada, hay que definir la ciudad *en tanto qué*, o *qué* de la ciudad, o *dónde* en la ciudad, o *qué proceso*, *grupos* si son grupos o lo que sea.

El aporte antropológico, justamente a diferencia de la sociología tradicional, es un acceso mayor a la visión que tiene la gente de su propio devenir, de su propia identidad. Si es migración, la migración y el trabajo de campo presentan nuevos desafíos en relación con otros lugares. Si estás en una comunidad rural puedes quedarte ahí si te dan permiso y todo; en cambio, en la ciudad, tal vez vas y vuelves al lugar donde trabajas, aunque te puedes quedar cerca. Tienes que usar la imaginación para habituarte al lugar, ver las rutinas. Obviamente depende de los temas, pero trabajar *en* o *con* la ciudad implica ir y volver, ir y volver con la gente. Por ejemplo, si estudias el transporte, tendrías que andar en camión, tomar todas las ru-



tas; yo tomaría todas las rutas ida y vuelta varias veces en diferentes horas para tener el *feeling*. Hablo del *feeling* de lo que sea, del paisaje, de la gente, de cómo manejan, de si hay más tráfico o no, lo que sea. En la cuestión etnográfica a la ciudad hay que caminarla mucho, para tener una relación con el entorno; para mí es muy importante. Sea lo que sea, tienes que conocer lo que estás investigando y no sólo ese lugar, sino el contexto mayor.

CG. Entonces, esta cuestión del experimentar, ¿tú crees que podría de cierta forma definir el trabajo etnográfico, sería su sello?

PW. Sí, yo creo que el etnógrafo es su propio instrumento de investigación. Entonces tú lo vas sintonizando o afinando de acuerdo a los temas, los lugares, las prisas y tu propia vida también. Si no tienes ganas de ir al escenario, te regresas o no vas, no sé.

CG. Algunos teóricos como Néstor García Canclini (Lindón, 2007) sostienen que el interés por lo simbólico de las ciudades ha sido producto del fracaso de los estudios urbanos que se enfocaban a la dimensión material de las grandes urbes. Tú pareces estar de acuerdo con esta idea al distinguir una dialéctica entre una infraestructura material y una infraestructura moral, ¿qué está comprendido dentro de esa infraestructura moral?

PW. Yo creo que la infraestructura moral sería todo el conjunto de la cultura vial que uno incorpora mediante la socialización; se trata de guías para conducirte en el entorno urbano, además del sistema normativo oficial. Es todo como un paquete amplio y a veces se llevan bien y a veces no, a veces el sistema normativo es totalmente ignorado, dejado de lado, y sólo queda el sistema práctico. Sería, digamos, un sistema moral práctico, no abstracto, no escrito, sino practicado, negociado y transmitido en tu socialización. Tú aprendes lo que tienes que hacer, a quién dejar pasar primero o no, si ir rápido o despacio. Una serie de condiciones; si eres peatón dónde cruzar, cómo cruzar, qué hacer.

La infraestructura material es calle, aceras, toda la infraestructura que se toca. Aquella que generalmente, en las políticas públicas, se piensa que mejorará el entorno urbano, sin la necesidad de intermediar con la cultura y las personas que usan esas infraestructuras, ¿no?

CG. Hay una parte de tu trabajo que tiene una carga política bastante clara en cuanto a un fenómeno que en apariencia es cosa de "malas costumbres", como esto que me acabas de mencionar. Hablo del trabajo que haces acerca de la conducta vial (Wright, Moreira y Soich, 2007). Me

parece que en tu propuesta hay una forma muy original de leer al Estado desde las prácticas más cotidianas y repetitivas del conductor y del peatón. Platícame algo acerca de esto.

PW. Sí, yo creo que la conducta vial no es caprichosa, es aprendida, y es aprendida con valores que tienen que ver con la historia del país o de la región y la historia de la ciudadanía. O sea, el ejercicio de derechos y deberes como ciudadano y la práctica del Estado de velar por los derechos y deberes. Generalmente en este ámbito hay desencuentros: o mucho autoritarismo o mucho liberalismo, además de las interrupciones democráticas, los gobiernos militares y todas esas cuestiones que no han generado una confianza en la estabilidad de las normas. Es decir que la ciudadanía no tiene confianza en que esas normas son buenas para nosotros, no importa que las haya impuesto este gobierno o el otro, no están bien. Entonces, mi idea es que ha habido una construcción histórica de la ciudadanía, de la relación ciudadano-Estado donde existe una ambigüedad estructural frente a las normas desde el Estado y eso ha permeado a los ciudadanos, quienes tienen desconfianza en las normas y los controles viales. Es entonces como surge lo que yo llamo la rebeldía semiótica o un disciplinamiento fallido.

CG. En esa explicación tú lo distingues como lo que es prescriptivo, que correspondería a las normas, y lo performativo, que correspondería a la coreografía que las personas realizamos aparentemente improvisada, como parte de nuestras vidas cotidianas. Haces una lectura de desobediencia civil ante un Estado que históricamente se ha caracterizado por una crisis de legitimidad y una dispersión organizativa y que por ende no disciplina bien, ¿es así?

PW. Sí.

CG. Ante esto, propones el diseño y la implementación de lo que serían "planes de educación vial realistas en términos históricos, conceptuales y metodológicos que generen una cadena de transformación de cuerpos indóciles en cuerpos disciplinados" (Wright, 2012: 20). Me gustaría traer a debate una visión confrontativa planteada por James Scott en *El elogio del anarquismo* (2012: 116-119), donde menciona que en la ciudad de Drachten, en los Países Bajos, se dieron cuenta de que, al eliminar los semáforos, se mejoraba el tráfico. Sobre todo porque se daba pie al ejercicio del criterio independiente de conductores y peatones. Menciona que, a dos años de haber retirado el semáforo, el número de accidentes descendió



significativamente: de 36 en los cuatro años previos a la intervención, a sólo dos, un año después de haber intervenido.

PW. ¡Uf, mucho!

CG. ¡Sí, mucho! Hans Monderman, el técnico de tráfico que en ese país se encargó por primera vez de proponer la eliminación de los semáforos, pensaba que "cuanto más numerosas eran las prescripciones, tanto más se incitaba a los conductores a buscar la máxima ventaja en el marco de las reglas: exceso de velocidad entre señales, acelerar para pasar el semáforo en ámbar, evitar todas las cortesías no prescritas". La idea que se promulgó en esas pequeñas ciudades fue que "Lo inseguro es seguro" (Scott, 2012: 119). ¿Qué dirías tú al respecto de esta propuesta?

PW. Que eso es Holanda, que la historia del país holandés y del desarrollo de su cultura ciudadana, del Estado holandés, el *ethos* holandés, la cultura protestante, todo desempeña un papel diferenciador. Son Estados que están mejor integrados, tienen mejor resueltas las contradicciones, me parece; y los ciudadanos asumen responsabilidad y ven que, si ellos son responsables, eso repercuten sobre el sistema general. No hay que ir con un político para que modifique las formas de vida, ¿no?, ellos mismos pueden modificarla, que es el ejercicio de la ciudadanía digamos civil, y en este caso la ciudadanía vial. ¿Más controles estatales, más seguridad? No sé. ¿Menos controles estatales, menos seguridad? No sé, pero a veces en un cruce hay que poner un semáforo para que la gente no gaste su energía negociando, que es lo que hacemos en otros países; acá en México, Argentina, Brasil, se nota mucho que uno gasta mucha energía porque el Estado todavía no ha encontrado la vuelta para que nosotros reconozcamos que la energía la gastó el Estado y nosotros cumplimos lo que se decidió para el beneficio del bien común. Entonces yo no diría que está bien o mal, independientemente del contexto. No, depende del contexto histórico, político, urbano y la historia y la cultura. Las políticas son una emergente de la sociedad y la cultura, no son universalizantes porque sí.

CG. Cuando haces está mención de que en este tipo de conductas viales y políticas que inscriben las prescripciones y demás está interviniendo un *ethos* que corresponde a determinados contextos, ¿tú crees que podríamos decir que el transitar de las personas en las ciudades sería un tipo de hecho social total como lo veía Marcel Mauss (1979)?

PW. Sí, podría ser, porque tiene muchas determinaciones, tiene muchas variables, depende de muchas variables y tiene que ver con, digamos,

la cuestión laboral, la cuestión de edad, de género, de estatus, de prestigio. Es, como decía Goffman (1993), una especie de *performance*, de presentación del *self* en la vida cotidiana. En cualquier vehículo, porque con los vehículos también pasa así.

CG. Eso me lleva a otra pregunta, tiene que ver con tu idea acerca de lo que llamas *cuerpos metálicos.* ¿Esta idea puede reducirse a una antropomorfización de los vehículos?

PW. No, yo creo que es una operación simbólica, donde se produce la extensión de tu esquema corporal a la estructura metálica del auto. Entonces se transforma el auto en ti, en tu ser. De aquí en adelante eres tú, "yo soy el auto, el auto soy yo"; hay una especie de sincronización humano-máquina y ahí corren todos los valores de la ciudadanía vial. Depende de cómo la caractericemos, de cuál país o región será más rebelde, menos rebelde, etc. Con el cuerpo metálico te estás mostrando en el espacio público, estás haciendo una *performance* de la ciudadanía y de tu lugar en la sociedad.

CG. Hay una situación que me inquieta con esta metáfora, se me facilita pensarlo cuando se trata de términos individuales: una persona en un auto, sola, conduciendo y con el control del vehículo. Pero se me complica entenderlo cuando lo pienso en alguien que viaja con más personas, en este caso podría verlo en términos de una extensión del hogar, que también es una idea que también mencionas.

PW. Claro.

CG. Me gustaría saber cómo verías tú esta metáfora aplicada en el transporte público donde el usuario no sólo no conduce el vehículo, sino que tampoco elige con quién compartirlo. Son una serie de personas desconocidas, ¿cómo aplicarías la idea del cuerpo metálico aquí?

PW. Bueno, la idea del cuerpo metálico tiene que ver básicamente con la extensión de la identidad al vehículo. Entonces quizás para el chofer, el autobús es el cuerpo metálico. Ahí sí se opera: tú tocas el vehículo y el tipo se enoja. En cambio, los pasajeros, los usuarios somos la carga, somos la carga de ese señor o señora.

CG. En ese sentido, considerando que en nuestra vida cotidiana los usuarios del transporte público tomamos el mismo autobús día tras día, en un ir y venir constante que configura una serie de coreografías viales, ¿dónde quedaría nuestra experiencia corporal?, ¿los recorridos son un espacio liminal donde dejamos de ser mientras nos transportamos a manera de mera carga del vehículo colectivo?, ¿cuál sería tu opinión?

PW. No, no, no, estamos siempre, sólo que se te genera como un sistema de interacciones efímeras, me parece, y ahí quizás surgen identidades efímeras también. Si vas con compañeros de trabajo y después se van bajando quedas solo y después te encuentras con una chica, no sé si son identidades realmente o roles que van transformándose, pero seguramente la experiencia es diferente. Si pasa todo eso en esa ruta de transporte público tú lo sientes como una experiencia.

CG. Dices en uno de tus textos que antes que leerse como textos, los movimientos cotidianos deben ser leídos como inscripciones kinésicas, que tienen componentes sensoriales, emotivos y cognitivos (Wright, 2007: 24), ¿cómo podemos, quienes estudiamos este tipo de realidades, acceder a esos tres componentes?, ¿cómo interpretar los movimientos del transeúnte?

PW. Yo creo que lo primero que haría sería ver las regularidades de los gestos, de las coreografías, poder llegar a ver patrones de coreografías, eso requiere mucha observación, filmar o llevar registro escrito y vivencial. En ello hay que determinar conjuntos de patrones o figuras y después identificar qué inscripciones hay. En esta parte influye el horario, la presencia de otras personas, las condiciones, la distancia interpersonal. Dependería un poco también de los contextos interaccionales que van determinando los valores o las experiencias cognitivas, kinésicas, ese tipo de cuestiones.

CG. Sociólogos interesados en el estudio de lo que algunos ya definen como el paradigma de la movilidad hablan del empleo de metodologías móviles para comprender los fenómenos móviles (Büscher y Urry, 2009). Básicamente sostienen que hay dos tipos de metodologías para estudiar la movilidad: las que lo estudian desde lo estático y las que lo estudian moviéndose y que las realidades que se obtienen de estas metodologías son muy diversas. En la estrategia que tú utilizaste para estudiar las conductas viales yo veo algo que sería afín a esta propuesta, lo que tú llamaste el *auto pedagógico.* Me gustaría que me contaras cómo surgió esta idea y qué te permitió encontrar en contraposición a otras técnicas que serían más estáticas.

PW. El auto pedagógico surgió de casualidad, con mi hijo menor, no sé si le estaba enseñando a manejar o algo, y bueno, ahí se me ocurrió; en realidad, la idea viene más de la lingüística. La propuesta de la lingüística es que, para reconocer las oposiciones fonémicas, tienes que forzar los ejemplos; se trata de ir descubriendo, mediante el ejercicio de forzar para reconocer dónde están los límites. Ésa es la idea, es muy simple, el

auto pedagógico sería el auto que respeta las normas escritas, de manera que eso te permita ver a todos los que no las respetan. Los que pasan por acá, los que pasan por allá, los que te tocan bocinas y si puedes tú frenas y dejas pasar al peatón, pero a veces si es de una mano la calle y tú frenas acá el que pasa al lado tuyo; entonces tal vez no conviene frenar por más que estés con el auto pedagógico, salvo que sea visible con signos y símbolos y avisando a la gente. Pero bueno, es eso, es forzar que aparezca la norma.

En realidad, tú vas siguiendo la norma y aparecen digamos las transgresiones de la norma, generalmente la velocidad y no respetar el derecho de paso en los cruces. En Argentina la norma es que si dos se enfrentan, pasa el que va por la derecha, no importa si es norte o sur. Acá me dijeron que si es del norte no sé qué o del sur no sé qué, pero está bien, está buenísimo para antropología vial porque sería un código *ad hoc*; habría que ver la historia, desde dónde viene la norma, por qué tiene preeminencia el norte sobre el sur o el este-oeste. El uso de casco también sería un objeto interesante para abordar, podría haber una moto pedagógica. Es más complicado porque no tendría un efecto tan grande, porque el auto ocupa espacio y si la velocidad mínima en una calle es cuarenta, te van a tocar bocinas, mucho. Entonces, la idea sería que pudiera aparecer un cartel que diga "señor, la velocidad máxima de calles es cuarenta, éste es el auto pedagógico".

CG. Aquí en México ocurre algo peculiar con los vehículos oficiales de la policía de tránsito, porque se supone que, si no llevan la sirena prendida, siempre circulan al límite máximo, entonces las personas cuando se encuentran una enfrente suelen andar al límite. Si tú pasas por esa experiencia te das cuenta de que generalmente te mueves sobrepasando los límites. Pero un poco tienen esa función aquí, la patrulla va marcando como tú dices. No sé si en Argentina opere igual.

PW. No, no, no, no funciona así.

CG. Eres un antropólogo afín al pensamiento decolonial, pero al mencionar tu experiencia en Estados Unidos y al referirte al Estado que disciplina parecieras entrar en cierta contradicción (Wright, 2000). Da la impresión de que invistes al carácter performativo de la conducta vial, es decir, todo esto que se escapa a la norma, con un campo semántico negativo en el que entran lo violento, lo peligroso y hasta lo pícaro. ¿No estaría esto negando los saberes diseñados por el ciudadano común desde



su experiencia cotidiana?, ¿no te parece que pintas a los transeúntes de salvajes que deben ser civilizados por el Estado? A final de cuentas han creado coreografías que les permiten transitar, ¿qué opinas?

PW. Es una buena observación. Yo no lo siento como una contradicción, porque si bien el sistema *ad hoc* sirve, por otro lado, genera muchas muertes. Entonces, puede haber mejores sistemas y el Estado tiene que hacer cumplir los mejores sistemas, pero le falla la creatividad para transmitir al ciudadano eso y generar un cambio cultural de larga data. Si se opta por la cultura política de corto plazo, entonces no hay incentivo para hacer algo a largo. Eso por un lado, y además no son saberes subalternos, la mirada decolonial o poscolonial intenta reivindicar saberes subalternos, invisibilizados, acá no es ningún saber subalterno ni invisibilizado, es el saber de, digamos, la ciudadanía general, incluso de interclase. Es la cultura ciudadana, y el problema acá son las leyes de la física. Yo creo que el argumento más fuerte es que esa cultura implica maximizar el interés propio: ir más rápido, apurarse, no dejar pasar al otro, no bajar la velocidad cuando llueve y ese tipo de cuestiones que ignoran las leyes de la física; las normas viales están regidas por las leyes de la física.

Allí hay también una creatividad cultural que sería muy bueno recuperar mediante la configuración de equipos para crear una pedagogía de eso, que me parece que no está hecha. Lo de Estados Unidos es solamente una anotación acerca de cómo la cultura permite o cuida a los ciudadanos y al mismo tiempo (obviamente es un país muy diferente) los ciudadanos han incorporado, interiorizado las normas, por los valores protestantes culturales… nuestras sociedades no son así.

Si nos interesa el tema, habrá que hacer una adaptación; allá hay menor índice de muertes viales, ¿no? No es que me haya parecido que fuera una cultura mejor, más bien pensé: "otro orden es posible, veamos si es posible", pero no copiando del sistema estadounidense sino haciendo la creatividad argentina, viendo qué valores son positivos y cómo nos gusta que nos hablen y no que nos den órdenes los militares. Un estadounidense dice: "no hago esto porque es la ley", y nosotros, tú y yo, nos reiríamos. Hay algo común en los Estados que nos han formado como ciudadanos que es cultural y es histórico, y eso es lo que hay que explorar para poder justamente revertir un poco esa rebeldía que no es mala en sí misma, sino que se generó por un vacío del Estado, de no regular y no verificar las regulaciones y las legislaciones correspondientes.

Educar en la responsabilidad individual de nuestra conducta vial, eso sí que no lo tenemos, por lo menos en Argentina no está inculcado como valor. Yo creo que tenemos valores, o sea todas las sociedades tienen valores positivos y más o menos, pero ese valor vial, en específico, no lo tenemos. En términos viales mis maniobras son muy individualistas y no veo sus consecuencias colectivas. Manejar con la familia, con los niños adelante y sin el cinturón, es como una extensión del *living* de la casa; el cuerpo metálico sería propio del conductor, pero quizá podríamos inventar ahora el nuevo término que sería el *living metálico*, como respuesta a tu pregunta de antes sobre el transporte público, creo que sería eso. El vehículo puede tener características de la cocina, por ejemplo, porque a veces los ocupantes están comiendo y bajan la ventanilla y tiran la comida como un adentro y un afuera. Son todos umbrales simbólicos que atraviesan la materialidad, pero son simbólicos porque parten de un imaginario, de un mundo de lo posible que es producto de la historia y de la sociedad.

CG. Cuando dices que este interés por lo vial no nos ha sido inculcado, bueno, hablas del caso argentino, pero yo pienso que en México sucede algo muy similar… ¿Estarías de acuerdo si dijéramos que lo vial nos llegó por sorpresa?, ¿que nuestras sociedades no estaban preparadas para toda esta transformación?

PW. No sé si no estaban preparadas, más bien no fue agenda política y no fue agenda de Estado y ahí sí nos encontró con el incremento del parque automotor de motos y de autos, y del incremento de la velocidad y la destrucción, o el mal mantenimiento de la infraestructura material vial. Tiene que ver con dónde pone los recursos el Estado y a los políticos no les interesa. Entonces, como no hay mucha conciencia ciudadana vial, nosotros no presionamos a las autoridades para que gasten dinero en la infraestructura material, ¿no? Tenemos lo que merecemos: los líderes políticos, los gobernantes.

CG. No les podemos pedir que nos enseñen algo que no consideramos que vale la pena saber

PW. No, no, la fuerza moral que se ve en Argentina para transformar esto son los muertos, así que imagínate qué feo, qué doloroso. Se interviene sólo a través del dolor y no del derecho de la ciudadanía de que el Estado vele por la seguridad de sus ciudadanos. Nosotros ni imaginamos que el Estado tiene la obligación, es como que uno les pide permiso



o "discúlpeme que le diga esto". Habría que exigir, pero bueno, sabemos dónde vivimos, no es Noruega ni los Países Bajos.

CG. No todo lo que se prescribe viene del poder del Estado, estarás de acuerdo.

PW. Sí.

CG. Me parece que en la ciudad hay otro tipo de normas, que no son impuestas por autoridades gubernamentales, sino quizá por las clases sociales, el estatus, el género y la edad.

PW. El mercado, ¿no?

CG. Claro, dichas prescripciones nos dirían de forma implícita qué lugares temer, qué lugares desear y cómo transportarnos a esos lugares.

PW. Sí, perfecto.

CG. Creo que esto también se puede ver en términos de coreografías que se repiten día a día y que le dan un sentido a la ciudad según el personaje que la esté transitando. Es una coreografía que tiene detrás un hecho social y que sólo se puede explicar a partir de la enunciación de su sentido. Si estás de acuerdo conmigo, ¿qué valor le darías al sustituir prescripciones por *performances*? En otras palabras, ¿qué pasaría si las personas nos permitiéramos improvisar más en nuestro transitar por la ciudad? Ya me has aclarado un poco que es cuestión de educación vial, de pedagogía, de saber. Si tuviéramos esa pedagogía, ¿tú crees que podríamos permitirnos la improvisación en el transitar?

PW. No, yo creo que no tendríamos necesidad de improvisar. Si hiciéramos más o menos lo que hay que hacer no habría que improvisar. Improvisar es corregir la entropía del sistema, el decaimiento del sistema porque el sistema no funciona bien; entonces le ponemos nuestra energía para que más o menos funcione y no nos matemos en cinco minutos. Lo que sí vi en Estados Unidos y en España, que es lo más parecido a la Argentina en Europa, es que manejan más despacio, respetan al peatón y eso son cincuenta años de política pública vial, no es un día. Y en España, México y Argentina, somos más o menos parecidos culturalmente; eso nos sugiere que el cambio es posible, pero allá hubo un acuerdo político, una política de Estado y el mercado no intervino demasiado para poner sus intereses.

En realidad, tenemos que usar la energía para otra cosa, no para improvisar en la calle, porque improvisar en la calle no es el ejercicio de la libertad ciudadana, estamos corrigiendo los defectos del sistema. Nosotros

somos producto del sistema y además lo autoperpetuamos. Nuestra mala maniobra vial permite que esa mala maniobra quede en el universo de lo imaginario de las posibles maniobras. Entonces es fuerte porque si un niño ve que un adulto hace esa mala maniobra, para él queda inscrita como la maniobra de un adulto, no una mala maniobra. Tal vez él la va a hacer y te va a decir: "mi papá o mi hermano mayor o mi amigo lo hizo".

Lo que quiero decir es que yo también, a pesar de que estoy en el proyecto de investigar estos temas, me beneficio de las ambigüedades del sistema que no controla y cuando controla es para que le pagues mediante multas e impuestos. Hay una gran desconfianza del control estatal, una teoría conspirativa o de la sospecha, siempre el policía que te para es porque te va a pedir la "mordida", nosotros le decimos "coima". Digamos que de diez policías tal vez cuatro muerden y seis no, y caen todos. Es como un ejercicio desmedido del poder y nosotros no estamos acostumbrados a rechazar eso, no hay una sanción social en contra porque valoramos el poder. Tenemos una estructura poco interiorizada de poder interno, el poder está afuera y es coercitivo.

CG. Siguiendo con esta idea de las similitudes que tenemos entre las sociedades latinoamericanas, ¿cómo crees que podríamos pensar los fenómenos viales desde una perspectiva decolonialista en ciudades que materialmente han sido pensadas, trazadas y construidas desde un pensamiento colonialista?

PW. Bueno, yo planificaría el transporte público, digo si pudiera, si fuera Dios un ratito, haría eso. Descentralizaría los lugares de trabajo de gobierno, haría estacionamientos, ciclovías, daría subsidios para gente que compre bicicletas, haría campañas muy fuertes sobre motos para usar el casco y haría buenas campañas de responsabilidad ciudadana; haría esto que decía con los niños: talleres en las escuelas donde participen los padres y en realidad que los niños reeduquen a los padres. A este tipo de cuestiones sumaría el intento porque las relaciones de poder no afectaran demasiado la dinámica vial. Justo lo que regula ahora es la desigualdad, el auto más grande y más rápido.

CG. Uno de los detalles que más me atrae de tu práctica antropológica es su diversidad aparentemente diametral entre, por un lado, el estudio de lo otro, lo exótico, lo que incluso podría llamarse "clásico" en la antropología; y por otro lado el estudio de lo que para nosotros es más propio y más cotidiano, es decir, lo urbano. ¿Qué exigencias te ha plantea-



do este ejercicio etnográfico multisituado, multitemático en términos de reflexividad?, ¿cómo haces tú en cuestión de reflexividad para situarte en estos dos escenarios?

PW. Bueno, es que lo que me permite salvar lo discontinuo de los contextos aparentes es la perspectiva simbólica. Si yo pienso que la acción social es una acción simbólica, que está construida desde símbolos, eso me permite asumir que el repertorio de ideas, acciones, palabras, objetos que tienen valores, son el objeto de estudio y en realidad no importa dónde se estudien. Yo no pienso ni siquiera en antropología urbana, no, de ningún modo, es una antropología vial, ¡veo patrones de conducta vial en donde sea! Por eso ni siquiera lo pienso como fenómeno exclusivamente urbano, sólo es urbano cuando entra en la ciudad, pero no es definido por la ciudad.

Ojo, la ciudad tiene especificidades que hacen que las coreografías viales tengan ciertas posibilidades y límites. Sobre todo el tema de la velocidad y alguna otra cosa como la cantidad de peatones. En cambio, en la ruta sube la velocidad, hay menos peatones y entonces ahí entran en juego los valores de cansancio, el valor que le das al auto como máquina que anda rápido, en la ruta se ve claro eso.[2] El tipo que no aguanta ir despacio o al límite de la velocidad y dobla contramano en una ruta cuando no hay nadie, ¿para qué? Pero es amortizar la inversión de capital y al mismo tiempo recibir como un capital por haber hecho esa transgresión que le permite esa máquina que va rápido. Cuando rompes una norma vial lo haces porque te reditúa, te devuelve un capital. La pregunta es, ¿qué es ese capital que te devuelve?

CG. Hay una pregunta que me surge ahora que mencionas esto del capital. En tu trabajo se echa de ver que utilizas conceptos de Bourdieu; por mera curiosidad, ¿por qué eliges a Bourdieu y no a otro autor? A mí lo que describes me hace pensar mucho en los dramas sociales de Víctor Turner, por ejemplo, me parece que también se puede aplicar para explicarlo, ¿qué te ofrece este aparato conceptual de Bourdieu que no te ofrecen otros?

PW. No lo pensé mucho, agarré lo que había, Bourdieu y Goffman son los más útiles y Turner en realidad era más social, el drama social implica la estructura de un proceso social que empieza y termina. Así que yo

---

[2] Ruta es una forma de referirse a lo que en México conocemos como carreteras.

no sé si será un drama social en términos de Turner, quizá como expresión literal, lo que vivimos en nuestros países podría serlo. En cambio lo de Bourdieu es lo suficientemente abstracto, la teoría de campos y capitales se adapta para pensar el campo vial: cómo está estructurado, qué agentes hay, qué capitales intercambian y acumulan. Las empresas de transporte, de taxis, los conductores particulares, los peatones, las empresas que intervienen en la construcción del campo material vial, los que hacen semáforos, los que pintan las calles, que sé yo, infinidad. Entonces por ahí sería, me sirve para pensar, es una herramienta que no me carga mucho, no me veo obligado a ir para acá porque lo dijo Bourdieu, lo tomo y después yo maniobro.

CG. Mencionabas que tú incluso no hablarías de una antropología urbana porque lo vial lo ves en otros contextos.

PW. Claro, no.

CG. Me da mucha curiosidad si alguna vez pensaste en las coreografías viales de las comunidades indígenas donde has estudiado.

PW. Sí lo pensé, justamente en la pregunta anterior. No comenté esa parte, yo te dije que la perspectiva me permitía superar la discontinuidad espacial no urbana, lo pienso en el caso de las comunidades toba. En realidad, para hacer una investigación desde la antropología vial con ellos, yo vería el efecto de la modernidad periférica. En una zona periférica del país esta modernidad implica que las comunidades tengan rutas de tierra o terracería. Hasta hace muy poco les pusieron asfalto y pavimento, por lo cual la gente no aprendió a calcular la velocidad desde el horizonte hasta que llega a tu lado. Esto produce un montón de muertes de gente a la que le vino muy rápido el auto que pasa por las rutas; al intentar cruzar, para ellos el auto que se acercaba estaba allá en el horizonte; en el camino de terracería el tiempo que los autos tardan en aproximarse a ti al cruzar una ruta es más prolongado, pero con el asfalto llegan rápido. Entonces, bueno, en este contexto habría que preguntar "cómo cruzan acá, cómo van, cómo la usan, cómo se apropian, usan mucho la bicicleta, sin luz, contra mano". Tiene que ver también con una capacidad limitada de capital y de confianza en sus tradiciones sensoriales. O sea, veo la noche, estoy acostumbrado, pero el auto no te ve.

CG. Y cuando en estas comunidades no hay toda esta infraestructura material que hay en las urbes, ¿dónde se identifican las coreografías viales?

PW. No, igual. No importa que no esté pavimentado.

CG. Pero no hay cuerpos metálicos.



PW. No, habrá de motos, semi-metálicos, las bicis y los peatones.

CG. En otro de tus trabajos, *Cuerpos y espacios plurales: sobre la razón espacial de la práctica etnográfica* (2005), leí el caso de Ángel, un indígena toba que te generó una experiencia digna de contar y que me parece un puente increíble entre tus dos experiencias de campo. En este texto hablas de la experiencia antropológica a la inversa, dado que Ángel llega a tu casa en lugar de ser el antropólogo quien va a la suya. ¿Qué reflexiones acerca de lo urbano te generó esto?, ¿cómo vivía Ángel la ciudad y qué te hizo repensar?

PW. Primero me hizo pensar que yo tenía un problema en trabajar con Ángel en mi espacio doméstico, cuando en mis términos académicos, el trabajo siempre ocurría después de que yo realizaba un gran traslado espacial, un desplazamiento. Realmente me desorientó mucho, yo pensaba que la única forma posible era ahí, él, en su lugar, no en mi casa. Me sentía violentado en mi espacio doméstico. Ángel en ámbitos urbanos siempre tuvo mucha experiencia, un gran viajero; fue a Paraguay, Asunción, la capital de Formosa que es una ciudad grande, Resistencia, otra ciudad en la provincia de Chaco, Santa Fe, Buenos Aires, Mendoza; él ya tenía entrenamiento urbano y era un gran cazador, entonces se ubicaba muy bien, como podía, pero se ubicaba. En eso no vi una desorientación de su parte ni nada, más bien vi que era un espacio más al que estaba acostumbrado. Está bien, Buenos Aires es más urbano, pero bueno, yo lo veía bastante bien, suelto, tranquilo.

CG. ¿Qué tienen que aportar nuestras reflexiones y etnografías urbanas desde las ciudades latinoamericanas al campo de las ciencias sociales?

PW. Muchas cosas: comprender la lógica de uso del espacio por parte de diferentes sectores, los sentidos del espacio, escuchar reclamos de mejores servicios, la construcción de sentidos. En términos de ciudadanía, qué calidad de vida quieren, qué habitación, qué clase de ciudad. Ese tipo de cuestiones son importantes y no se conocen mucho.

CG. Para terminar, me gustaría saber cómo te sientes moviéndote en México y qué coreografías has identificado que tengamos en común con Argentina.

PW. Acá habría que diferenciar lo que conozco que es la ciudad de México y Guadalajara. En la ciudad de México es más difícil prever las maniobras, es muy difícil cruzar la calle y es difícil andar en un taxi que va muy rápido y eludiendo con una gran creatividad los obstáculos, como surfeando por la calle y no yendo por su carril. Allá es más rápido que

aquí, aquí el tránsito es mucho más lento, respetan más las normas, más o menos me imagino que serán parecidas a las de Argentina, pero no te puedes cambiar de carril aquí, no te dejan, tienes que esperar tu turno. En la ciudad de México no, se meten; en Buenos Aires es como allá. Aquí veo muchos autos que salen muy lento, un argentino o alguien de la ciudad de México se metería enseguida, la lógica dicta allá que si hay un espacio vacío puede ser mío, aunque por la normativa tendrías que esperar o prender la luz direccional y hacer toda una serie de cuestiones.

CG. En la serie documental *Cuerpos metálicos*, divulgada por el canal Encuentro en Argentina, donde recopilan varias de tus reflexiones acerca de estos temas, aparece una chica que dice algo que me parece sugerente: "manejamos como somos", ¿tú crees que podríamos parafrasearla un poco y decir que somos como nos movemos?

PW. Sí, podría ser. La clase de distancia interpersonal, los gestos, sí, si vamos de a muchos o de a pocos, de la mano o sin la mano, sí podría ser.

Bibliografía

Büscher, M., y J. Urry (2009). "Mobile Methods and the Empirical". *European Journal of Social Theory*, 12 (99), 99-116.

Goffman, E. (1993). *La presentación de la persona en la vida cotidiana.* Buenos Aires: Amorrortu.

Lindón, A. (2007). "Diálogo con Néstor García Canclini ¿Qué son los imaginarios y cómo actúan en la ciudad?". *Eure*, 33 (99), 89-99.

Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología.* París: Tecnos.

Scott, J. (2012). *Elogio del anarquismo*. Barcelona: Crítica.

Wright, P. (2000). *Los viajes de Foucault y la materialidad de los signos: Philadelphia Buenos Aires.* VI Congreso Argentino de Antropología Social, Mar del Plata. Recuperado de: https://www.academia.edu/31490395/LOS_VIAJES_DE_FOUCAULT_Y_LA_MATERIALIDAD_DE_LOS_SIGNOS_PHILADELPHIA_BUENOS_AIRES.

— (2005). "Cuerpos y espacios plurales: sobre la razón espacial de la práctica etnográfica". *Indiana*, (22), 55-72.

— (2013). "Imaginarios, símbolos y coreografías viales: una perspectiva antropológica". *Seguridad Vial*, (121), 18-22.



Wright, P., D. Moreira y M. Soich (2007). "Antropología vial: símbolos, metáforas y prácticas en el "juego de la calle" de conductores y peatones en Buenos Aires". Recuperado de: https://redseguridadvial.files.wordpress.com/2011/02/paper-vial-2.pdf.

Pablo Wright es licenciado en Antropología por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Maestro y Doctor en Antropología por la Temple University de Filadelfia en Estados Unidos. Es Investigador Superior del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en Buenos Aires. Es Profesor Titular en el Departamento de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL-UBA), donde también es director de la Sección Etnología del Instituto de Ciencias Antropológicas. Entre sus intereses se encuentra el estudio de la antropología simbólica, la religión y la cultura vial. Algunos de sus principales estudios se han desarrollado en torno al chamanismo de la cultura Qom o Toba en el oriente de la provincia de Formosa, Argentina. En la diversidad de sus intereses de estudio radica la importancia de esta conversación.

Christian O. Grimaldo es licenciado en psicología por la Universidad de Guadalajara y maestro en Estudios Sobre la Región por El Colegio de Jalisco. Actualmente cursa estudios de doctorado en el CIESAS Occidente, donde investiga formas de practicar, imaginar y ser en la ciudad a partir del uso cotidiano del transporte público. Es coordinador del Proyecto de Formación Profesional Laboratorio *EnRuta* del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), donde realiza una investigación cualitativa sobre el uso del transporte público. Entre sus intereses de investigación se encuentran los imaginarios urbanos, las metodologías móviles y la subjetividad urbana.



DISCREPANCIAS

LA LEY DE SEGURIDAD INTERIOR

Discrepancies surrounding the domestic security act (ley de seguridad interior)

Debaten: Alejandro Madrazo, Julia Monárrez y Salvador Maldonado.
Moderadora: Manuela Camus Bergareche.

En diciembre del 2006 el presidente de México, Felipe Calderón, declaró la "guerra contra el narco" y sacó al Ejército a enfrentar a los grupos criminales en las calles. Esta tarea de seguridad pública no corresponde específicamente a las funciones de las Fuerzas Armadas y, entre otras consecuencias, ha supuesto un incremento desmesurado de los homicidios y las desapariciones en el país. A pesar de ello se presenta la Ley de Seguridad Interior que institucionaliza este proceso de militarización y justifica, regula y legaliza el papel de las fuerzas armadas en el combate al crimen organizado. Su promulgación se dilató en los últimos años hasta su formalización acelerada a finales del 2017 –en el preludio de las elecciones presidenciales de 2018–. Ante la oposición nacional e internacional y las demandas de inconstitucionalidad que suscitó esta ley, ésta ha quedado en suspenso mientras se valida en la Corte Suprema de Justicia.

La posibilidad de una Ley de Seguridad Interior desnuda el desencuentro del Ejército y el ejecutivo con la sociedad, recrudeciendo los miedos, las discusiones y los conflictos. Son muchas las preguntas que surgen en este contexto y esperamos que los invitados de esta sección de *Discrepancias* contribuyan a animar el debate, quizás a esclarecerlo.

ISSN en trámite, Bajo licencia Creative Commons
ENCARTES antropológicos 1 • marzo/agosto 2018, pp. 169-181
Recepción: 28 de febrero 2018 • Aceptación: 9 de marzo 2017
http://www.encartesantropologicos.mx





La Ley de Seguridad Interior ¿de qué modelo de Estado nos habla?

Alejandro Madrazo

La Ley de Seguridad Interior establece, para efectos prácticos, un régimen constitucional paralelo en México. Se trata de un modelo de Estado que podemos llamar "discrecionalmente centralizado y autoritario". La Ley autoriza al Ejecutivo para que, a discreción, ponga al sistema constitucional entre paréntesis y despliegue el aparato represivo del gobierno federal en donde decida, por el tiempo que decida y para los fines que decida, sin contrapesos y sin rendición de cuentas. Nuestra Constitución establece un régimen federal basado en el principio de la división de poderes. En contraste, la Ley de Seguridad Interior permitirá al Ejecutivo operar por tiempo indefinido en aquellas partes del territorio en donde unilateralmente lo decida, sin los contrapesos que implican la existencia de los demás Poderes de la Unión y sin las limitaciones que implica la distribución de competencias entre los tres niveles de gobierno que establece la Constitución. La militarización que hemos vivido hasta hoy –inconstitucional indudablemente, al menos desde 2008– ha sido posible gracias a la participación activa o pasiva de los gobiernos estatales y municipales, y a la pasividad de los poderes judiciales. La Ley de Seguridad Interior habilita al Ejecutivo –e incluso, en amplios e indeterminados supuestos a las Fuerzas Armadas directamente, sin necesidad de que medie una decisión presidencial– para ejercer su autoridad sin la anuencia o colaboración de las autoridades locales. Eso implica una transformación profunda de nuestro sistema constitucional y la derrota histórica del federalismo en México.

En un sentido muy real, la Ley de Seguridad Interior representa la posibilidad de suspender incluso el constitucionalismo. A lo largo de los últimos dos siglos y medio, el constitucionalismo ha buscado acotar el ejercicio del poder público desagregando los espacios de decisión y ejercicio del poder (federalismo y división de poderes) y otorgando a los ciudadanos un ámbito intocable para las autoridades (los derechos fundamentales). La segunda de estas piezas, el sistema de derechos fundamentales garantizados por el orden jurídico, depende del debido funcionamiento de la división de poderes. Si fracasa la primera, fracasa la segunda. Al permitirle al Ejecutivo utilizar en forma discrecional e indeterminada al

aparato represivo del Estado sin que existan contrapesos adecuados para contener o fiscalizar el ejercicio de ese poder, los derechos fundamentales se vuelven declaraciones sin mecanismos reales para hacerse efectivos; se tornan derechos de papel mojado, con poco más que fuerza simbólica. Con la Ley de Seguridad Interior, el constitucionalismo entero está asediado.

Julia Monárrez

Propongo llamarle Estado necropolítico patriarcal. Esta "política de la muerte", este "derecho a matar" (Achille Mbembe), de dar vida o muerte a las poblaciones –sobre todo aquéllas a las que se les niega la calidad de sujetos de derecho y ser fácilmente sustituibles– fue develada formalmente en el año 2006 y emanó del Estado, otros poderes no estatales y la delincuencia común. En un nexo con el patriarcado (Kate Millet), se ha instaurado un orden social bélico que toma en cuenta las múltiples estructuras de opresión en contra de mujeres y hombres que carecen de poder. Esta conexión de poderes ha favorecido un estado de excepción y un estado de sitio. Las poblaciones jerarquizadas con menor valor, desde el sexo, los géneros, la clase social, la etnia, el racismo y el lugar de origen, han quedado constreñidas en espacios geográficos en los cuales la aplicación de la ley es una quimera. En estas zonas, hay órdenes militares y poderes difusos que las mantienen como blanco de la política de la muerte. Con esta ley, el Estado mexicano reconoce que tiene un problema de seguridad ciudadana; sin embargo, al privilegiar la acción militar utiliza la misma respuesta que agravará y frenará aún más el proceso democrático. Ignora las acciones políticas, creativas, inclusivas y enriquecedoras que un Estado debe reflexionar y llevar a cabo junto con la sociedad civil. Tampoco comprende el riesgo que conlleva afrontar las violencias que nos acompañan desde un enfoque unidimensional que sólo requiere de la presencia en las calles –pero también en el espacio privado– de los agentes militares. Ignora otras dimensiones estructurales en el *continuum* de violencia: el sistema socioeconómico capitalista, que suscita una guerra contra las drogas que nos ha sido impuesta desde el exterior, la macrocriminalidad, la corrupción, la impunidad, un modelo de masculinidad violento y la enorme desigualdad social que abre cada vez más la brecha entre quienes más tienen y quienes muy poco o casi nada poseen para sostener una vida digna.



Salvador Maldonado

La construcción y representación del crimen organizado como un problema de seguridad nacional ha transformado al Estado mexicano en un Estado policial que, por medio de la Ley de Seguridad Interior, adquiere facultades extraordinarias para regular el orden social. Sin duda, esta Ley no sólo amplía las facultades de las fuerzas armadas y federales para afrontar la violencia, a pesar de los grandes costos humanos provocados en los últimos años. De manera más significativa, la Ley se traduce en el despliegue de una estrategia de securitización encaminada a convertir cualquier problema o conflicto social en objeto de seguridad. Es un dispositivo de poder que abre la puerta a toda posibilidad de vigilancia e invasión de la vida social, desde la militarización y/o policiamiento hasta la inteligencia. La securitización de la vida social impone límites a la democracia y, en este sentido, evoca la excepción como una técnica regular. Por tanto, la Ley está diseñada como un dispositivo y una estrategia que incrementan y centralizan los poderes del Estado, con el riesgo de dar forma a un nuevo régimen postautoritario. Cuando se define tal o cual problema como amenaza o riesgo para la seguridad nacional, estamos indudablemente ante la extensión de una forma securitaria de vida, en la que los derechos humanos son el primer elemento en juego. Adicionalmente, el riesgo y la amenaza se sitúan por "fuera" del Estado y se objetivan en áreas geográficas y grupos sociales particulares, regularmente pobres y marginales, dejando intactas la delincuencia política y las redes transnacionales de corrupción, lavado de dinero, etc. En síntesis, La Ley de Seguridad Interior ciertamente regula la función del Estado, pero el imperativo de la seguridad nacional constituye de otra forma un Estado policial que, mediante estrategias de securitización (planes militares y policiales, militarización del orden, suplantación de funciones legales, programas de gobierno, intervención federal, coordinación interinstitucional, inteligencia, informes, etc.) profundizará un proceso de vigilancia de la vida pública y privada, atentando, de hecho, contra el más elemental principio del derecho universal: la libertad.

¿Qué implicaciones tendrá su aplicación respecto al respeto de los derechos humanos y en cuanto a la justicia para las miles de víctimas civiles de la "guerra contra el narco"?

Alejandro Madrazo

A lo largo de los últimos doce años hemos visto una explosión masiva de las violaciones de derechos humanos en manos de las autoridades. Hoy tenemos un número considerablemente mayor de "elementos" pertenecientes a los cuerpos represivos del Estado desplegados por el territorio nacional realizando labores de patrullaje civil del que jamás hemos tenido en tiempos de paz. Al no contar con controles civiles efectivos que contengan o fiscalicen su actuación, es natural que se registre un mayor número de violaciones de derechos humanos en términos absolutos. Al no haber tareas serias y sistemáticas de investigación por parte de las procuradurías estatales y federal, es difícil saber qué tan frecuentemente se violan los derechos humanos por parte de las autoridades en México. Sin embargo, los datos con que sí contamos –que son seguramente un subregistro significativo de los casos en que ocurren violaciones a los derechos humanos– indican que no sólo se han incrementado las violaciones a los derechos humanos cuantitativamente, sino que cualitativamente el proceder de las fuerzas públicas –civiles y castrenses– se ha deteriorado considerablemente desde que se declaró la "guerra contra el narco". Algunos indicadores –como los índices de letalidad– apuntan hacia el probable y frecuente uso desproporcionado de la fuerza pública, o incluso el abuso deliberado de la fuerza –casos como ejecuciones extrajudiciales–. Éstos, sin embargo, deben complementarse con otros datos que hablan del deterioro de las prácticas de la fuerza pública, como el uso habitual de la tortura. La abrumadora mayoría de los datos existentes apuntan a que existe una auténtica epidemia de violación de los derechos humanos en México. La Ley de Seguridad Interior facilitaría esas prácticas, al quitar obstáculos jurídicos para el uso no controlado de la fuerza pública, sin regularla (aunque sus apologetas sostengan que la existencia de la Ley por sí misma sea regulación, su contenido no establece límites concretos sino permisiones genéricas). Su aprobación misma es una señal para los funcionarios que realizan tareas operativas, legitimando ese deterioro de



prácticas. Esa señal, seguramente, se verá reflejada con mayor frecuencia e intensidad en el abuso de la fuerza pública, lo que implica más y más consistentes violaciones de los derechos humanos no sólo donde se hagan declaratorias de afectación a la seguridad interior, sino donde las fuerzas castrenses realizan lo que la Ley denomina "acciones permanentes", que no requieren de dicha declaratoria.

Julia Monárrez

Vale recordar que, a doce años de la continua presencia del ejército en tareas de seguridad ciudadana, un número significativo de organismos internacionales ha señalado las graves violaciones a los derechos humanos, como son las desapariciones forzadas, la tortura, la tortura sexual a las mujeres y las ejecuciones extrajudiciales. Estos crímenes contra la humanidad se han vuelto una práctica generalizada y son un claro ejemplo de una presencia fallida y una falta de estrategia militar. Algo semejante ocurre con la debilidad institucional de los tres poderes del Estado –algunos en connivencia con los poderes difusos de la criminalidad–, los cuales permanecen ausentes e indolentes ante los lamentos de las miles de víctimas que en este contexto de violencia bélica exigen justicia. La impunidad prevalece a lo largo y ancho del país ante la desarticulación del Estado que no previene, no investiga, no sanciona, y mucho menos repara. Los ciudadanos mexicanos sufren, de manera diferenciada y desigual, un quebranto en los derechos sobre su cuerpo, los derechos sobre el uso y el disfrute de los espacios, los derechos sobre su patrimonio y los derechos de un sujeto político que ejerza su ciudadanía en el espacio público. En este México, con las vicisitudes de su sistema político y económico, la presencia militar no revertirá estas pérdidas; al contrario, se intensificarán geográficamente y se convertirán en una estrategia de control ciudadano y en una mayor erosión de la justicia. Ante esta situación es más probable que se fortalezca el poder económico, político, militar, macrocriminal y la delincuencia común –donde en un número significativo de segmentos de la sociedad, encontramos familias que participan y/o protegen a miembros que delinquen y disfrutan de las ganancias– que devasta la vida de las mujeres y los hombres.

Salvador Maldonado

En general, toda práctica de seguridad guarda una relación inversamente proporcional a la práctica de la democracia y los derechos humanos. Hu-

ysmans señala que la democracia sufre un límite político por el imperativo de seguridad, no sólo porque los derechos humanos pueden ser violados en nombre de la seguridad, sino también porque la práctica de la seguridad inherentemente organiza las relaciones políticas y sociales en torno a enemigos, riesgos, miedos o ansiedades (Huysmans, 2014: 4). En este sentido, cuando observamos la Ley de Seguridad Interior como una estrategia de securitización en el más amplio sentido de la palabra, los derechos humanos, si bien retóricamente son reconocidos en la ley, en la práctica las formas de intervención federal (armada, administrativa o política) abren un campo enorme de espacios de impunidad y violación de ellos. Lo que menos encontramos en la Ley es rendición de cuentas, sanciones por probable abuso de poder, límites o contrapesos a las corporaciones armadas y policiales, y en cambio observamos el diseño jurídico de una plataforma de intervenciones federales administrativas, armadas y policiales que, mediante el recurso de la Declaratoria de Protección a la Seguridad Interior (un estado de emergencia), e incluso sin ella, cualquier amenaza o riesgo construido como una cuestión de seguridad activará un poderoso aparato burocrático y armado que pone en juego los derechos humanos, la justicia y la democracia. La producción y el uso de la inteligencia por parte de las fuerzas armadas y federales, independiente de los organismos federales obligados a responder cualquier solicitud, se convierte en un recurso muy peligroso en manos de quienes no tienen obligaciones serias de rendición de cuentas y uso confidencial de la información porque, de hecho, toda información quedará reservada como de seguridad nacional.

¿Qué respuestas se pueden generar desde la sociedad y las comunidades a la expansión del control militar?

Alejandro Madrazo

A estas alturas queda poco. Como nunca, la sociedad civil organizada, la comunidad internacional y la oposición política se movilizaron en contra de la Ley de Seguridad Interior. Como en el futbol, jugamos como nunca, pero perdimos como (casi) siempre. Quedan por resolverse –y esto es crucial– las acciones judiciales. Principalmente las acciones de inconstitucionalidad y las controversias constitucionales que ha de resolver la Suprema Corte de Justicia dejan un espacio apenas suficiente para mantener esperanzas. En ese sentido, la ciudadanía debe volcarse públicamente para



hacer sentir que esos procesos tienen la atención pública, pues la Suprema Corte suele deliberar con mayor cautela y resolver con mayor seriedad cuando tiene una fuerte exposición pública. También la ciudadanía puede hacer uso del amparo, un vehículo jurisdiccional decimonónico, caro y torpe, pero a fin de cuentas el único juicio constitucional que los ciudadanos tenemos para al menos tratar de contener los abusos y violaciones de los derechos fundamentales. El uso masivo del amparo dará oportunidad a que una pluralidad de jueces se pronuncien sobre esta ley, y eso maximizará la posibilidad de que el Poder Judicial Federal, en sus distintos niveles, se active en defensa de la Constitución.

Sobre todo, a los ciudadanos nos corresponde ejercer el voto como mecanismo de control, premio y castigo a las autoridades. Ése es nuestro principal papel constitucional. En este caso, puesto que ha sido claramente una Ley aprobada por el gobierno y su partido y algunos aliados fácilmente identificables, nos corresponde ejercer el voto de forma que mande la señal clara: que hacer de lado la Constitución tiene costos político-electorales. Por eso yo pienso evitar votar por aquellos partidos –como grupo– y legisladores –como individuos que quizá sean candidatos– que impusieron la aprobación de esta Ley. Además, a los demás candidatos y candidatas debemos exigirles que, como compromiso de campaña, se pronuncien claramente por abrogar la Ley de Seguridad Interior en caso de ocupar un cargo como resultado de la elección.

Julia Monárrez

Es una pregunta que tiene un alto grado de complejidad y pienso que no tengo una respuesta apropiada. La desarrollaré en tres momentos. 1. La expansión del control militar está inserta en "la matriz hermenéutica del sufrimiento social" (Nancy Pineda-Madrid), que no es otra cosa que la cadena estructural acumulativa –política, económica, social y criminal– que daña y destruye las vidas humanas. Esta matriz del sufrimiento y de la vida indigna ha definido y posibilitado los parámetros para la desposesión de las ciudadanías y la fragmentación de las comunidades en el territorio nacional. 2. En este contexto de la desesperanza, nos encontramos con "la persona común" (Leonardo Boff) que pasa la mayor parte del tiempo tratando de sobrevivir las duras crisis económicas y con un empleo escaso y mal remunerado y que sueña con un México mejor. De aquí proviene el mayor número de víctimas (y sus familias) que han sido tratadas inhuma-

namente. Son muchas de ellas quienes ante desastres sociales y naturales nos han mostrado su sentido de orientación a la vida; sin embargo, son estas comunidades quienes han sido estigmatizadas y por consecuencia se han cerrado a su sufrimiento. 3. Iniciar un camino hacia la verdad y la justicia en aras de detener la expansión militar requiere apoyar a quienes se ha llamado "las y los sujetos alternativos de la justicia" (Saskia Sassen). Son miles de mujeres y hombres: víctimas, familias de víctimas, organizaciones de la sociedad civil y de la academia, quienes demandan entre otras cosas un proyecto económico que posibilite la vida, la aplicación de la ley y el control del territorio por parte del Estado, cortar los suministros financieros del crimen organizado, exigir la rendición de cuentas a una clase política corrupta, requerir plazos definidos para la formación de una policía profesional y el retiro del ejército a sus cuarteles.

Salvador Maldonado

Desde mi campo de reflexión, lo primero que necesitamos hacer es cuestionar críticamente el falso dilema que se ha construido en torno a la seguridad y que ha sido usado políticamente para justificar la guerra contra el narcotráfico e iniciativas como la Ley de Seguridad Interior. Es decir, que ante la violencia aberrante y el poder del crimen organizado necesitamos mayor seguridad pública. En consecuencia, sectores de la sociedad pugnan por que las fuerzas armadas y policiales realicen más vigilancia, labores de inteligencia, etc., que redundan en abusos serios a los derechos humanos y las libertades civiles. El ejemplo más evidente del falso dilema de seguridad es la relación que se ha construido históricamente entre drogas e inseguridad, criminalizando a los sectores más pobres. Los esquemas de policiamiento y militarización parten de prejuicios de que las clases peligrosas son aquellas que habitan áreas geográficas marginales que hay que controlar y reprimir, dejando intactas formas de delincuencia transnacional y conexiones de la corrupción con el lavado de dinero, muy lejos de la mirada de los pobres. Éstos son algunos de los equívocos que se han reproducido en el discurso académico y político, llevándonos a colocar la seguridad como un imperativo necesario, cuando lo más importante es comenzar a des-securitizar nuestros problemas sociales de violencia. La segunda cuestión que veo es aprender de la experiencia de otros países relacionada con la rendición de cuentas y la justicia. Guatemala y Perú, pero también quizá Colombia, representan casos paradigmáticos en los



que juicios contra altos funcionarios, instalación de comisiones de investigación, etc., han abierto debates públicos muy importantes sobre juicios contra la corrupción y comisión de delitos. Estas experiencias necesitan ser traducidas a organizaciones civiles, colectivos, movimientos e incluso funcionarios que hacen un trabajo honrado.

¿Qué propuestas podría usted plantear para pensar estos hechos?

Alejandro Madrazo

La seguridad pública va a mejorar cuando contemos con policías profesionales y arraigadas en sus localidades; procuradurías profesionales y prestigiadas que puedan realizar tareas básicas de investigación y se enfoquen en los delitos que más dañan a la sociedad –esto es, cuando persigan homicidios, secuestros, extorsiones, etc. y privilegien detener el tráfico de armas sobre el tráfico de hierbas–; y cuando los espacios públicos y servicios públicos inviten a la ciudadanía a convivir y confiar en sus vecinos y en las autoridades. Para ello es preciso invertir recursos, tiempo y capital político. Pero las autoridades tienen incentivos para prometer soluciones prontas con medidas drásticas, como más militarización. Estas medidas son muy visibles pero poco efectivas en realidad.

Es indispensable abrogar la Ley de Seguridad Interior. Mientras esa ley siga vigente, la amenaza de una supresión súbita del régimen constitucional está latente y continuará el desvío de recursos de donde realmente servirían –policías, procuradurías y servicios públicos– a donde más hacen daño –con un mayor despliegue militar y más armamento en el territorio nacional–.

En lo inmediato, habría que focalizar los recursos que hoy tenemos: perseguir el tráfico de armas y no el traslado de estupefacientes. Si los retenes que hoy están buscando drogas en las carreteras que van de sur a norte estuviesen buscando las armas que fluyen de norte a sur, otro gallo nos cantaría. En el corto plazo habría que hacer un diagnóstico serio en donde se rindan cuentas sobre lo que se ha hecho en los últimos doce años, los resultados que ha habido y las necesidades de cada localidad donde hoy operan fuerzas federales, para poder construir policías locales profesionales y confiables. Habría que poner especial énfasis en identificar las ciudades y pueblos donde las instituciones de seguridad pública civiles sí han funcionado, a fin de tratar de reproducir esos ejemplos en otras

partes. En el largo plazo, es preciso rediseñar y renovar los sistemas de seguridad pública y el de procuración de justicia, privilegiando el fortalecimiento institucional a nivel local, la prevención y la investigación. A lo largo de todo el proceso es indispensable calendarizar, con responsabilidad, el repliegue de las fuerzas castrenses a fin de que dejen de realizar tareas de seguridad pública y patrullaje entre la población civil, para lo que no están capacitadas. Existen muchas propuestas concretas de reformas y políticas públicas específicas que hemos realizado académicos y organizaciones de la sociedad civil. En particular, yo he esbozado la arquitectura del cambio legislativo que requerimos. Pero para poder emprender estos esfuerzos será preciso primero contener el daño ya hecho y eso empieza por la abrogación total de la Ley de Seguridad Interior.

Julia Monárrez

Primero, reconocer que la vida es el primer derecho; si éste se pierde, los demás no tienen ningún sentido; desde esta premisa, la existencia precisa sustentarse en condiciones materiales que permitan erradicar el hambre de comida y el hambre de justicia. Segundo, reconocer que existe una pluralidad de víctimas que necesitan del cobijo de la sociedad. La pluralidad no visibilizada esconde las injusticias de quienes han sufrido violencias y son considerados los "otros", los extraños, los diferentes: las mujeres y los hombres, las niñas y los niños, las y los transexuales, las y los migrantes, las y los sin territorio, las y los sin estado, las y los niños en orfandad y los sin cuidado; por ende, las y los de la vida desnuda y precaria. El desconocimiento de sus pérdidas esconde la impunidad de los perpetradores. Reconocer que nuestras comunidades han sido dañadas por esta contienda bélica, dividiendo a la sociedad en "buenos y malos", en quienes "se merecen lo que les pasa" o que son parte de los "daños colaterales." Las vidas que hemos perdido –física y socialmente– han roto el contrato social. Deshacer el daño requiere por lo menos dos desagravios: comprender que el trauma del horror de la violencia no es sólo individual sino colectivo. Las atrocidades que se han hecho a las víctimas conllevan un mensaje para las y los "espectadores subyugados" (Fionnuala Ni Aoilin). Asimismo, la violencia ha dañado la geografía y cultura de nuestro territorio. Tercero, develar la contradicción que esta guerra nos ha impuesto. Una guerra permanente contra las drogas, en aras de la seguridad interior, mientras nuestro país se encuentra en los



primeros lugares de flujo de capitales ilícitos (Global Financial Integrity). Cuarto, precisamos la rendición de cuentas y la aplicación de la justicia para los gobernadores que han sido señalados por actos de corrupción en más de la mitad de los estados del país. El despojo de la riqueza social en aras de un poder despótico también nos ha generado mayor violencia. Quinto, la formación de policías emanadas de las comunidades, las cuales sean salvaguardadas (Lisa Marie Cacho) "de la violencia del Estado y su abandono". Pienso que todo esto posibilitará el sostenimiento de la vida, el ejercicio de la ciudadanía plena y la restitución de la dignidad de la carrera militar, en sus colegios y en sus cuarteles.

Salvador Maldonado

Caminamos a contracorriente de una tendencia dominante del uso de la seguridad nacional e interior como forma de control político y no necesariamente para construir sociedades más seguras. Ciertamente ha existido desde hace mucho tiempo el uso de la seguridad, pero el nivel de vigilancia se está volviendo cada vez más microfísico y con resultados abominables. Deconstruir el discurso hegemónico de la seguridad, ventilar públicamente las consecuencias de los esquemas de seguridad implementados por el Estado y evidenciar las implicaciones que tienen en la vida cotidiana de la gente son algunas ideas que pueden ayudarnos a separar o mantener en relativa distancia crítica la administración de los problemas públicos del recurso a la seguridad como forma de resolución. Cuando se filtra, como de hecho ha sucedido, una visión securitaria de la política, siempre hay tentaciones de transformar los problemas públicos en términos de seguridad. En términos analíticos no necesitamos ser aprendices de brujos para comprender la violencia social como una dimensión de la naturaleza del poder. Lo primero que necesitamos analizar con seriedad son las configuraciones del poder que se están generando fuera de nuestra visión tradicional, su legitimidad y sus conexiones entre el mundo de lo legal e ilegal. Cuando despejamos algunas coordenadas del ejercicio del poder y sus vínculos con el submundo delincuencial, podemos llegar a comprender ciertas formas de uso de la violencia de Estado y el papel de la delincuencia organizada en la configuración de ciertos regímenes criminales, tales como los que subsisten en estados como Guerrero, Veracruz, Tamaulipas, Michoacán o Colima. Cabe señalar que todo esto tiene consecuencias éticas, políticas y sociales sobre las que necesitamos seguir reflexionando.



Bibliografía

Huysmans, Jef (2014). *Security Unbound. Enacting democratic limits*. Londres y Nueva York: Routledge.

Manuela Camus es doctora en antropología social por el Centro de Investigaciones y Estudios Sociales en Antropología Social de Guadalajara, México. Actualmente es profesora investigadora en el Centro de Estudios Sociourbanos de la Universidad de Guadalajara. Colabora desde hace años con FM4 Paso Libre, organización que lleva un Albergue y un Centro de Atención a Migrantes en tránsito y refugiados en Guadalajara. Su libro más reciente es *Vivir en el coto: fraccionamientos cerrados, mujeres y colonialidad* (2015).

Alejandro Madrazo es doctor en derecho por la Universidad de Yale, es profesor-investigador de tiempo completo del CIDE Región Centro en Aguascalientes, donde fundó y coordinó el Programa de Política de Drogas hasta julio de 2017. Actualmente realiza una estancia de investigación en la Escuela de Derecho de la Universidad de Yale. Es autor de *Revelación y Creación. Los fundamentos teológicos de la dogmática jurídica* (2016).

Julia Monárrez es profesora investigadora de El Colegio de la Frontera Norte, adscrita al Departamento de Estudios Culturales en la Dirección Regional Noroeste, Ciudad Juárez. Doctora en Ciencias Sociales por la UAM-Unidad Xochimilco, con especialización en Mujer y Relaciones de Género.

Salvador Maldonado es postoctorado en Antropología por la Universidad de Barcelona, su área de especialidad es el estudio del Estado, la ciudadanía y la democracia a través de ópticas de seguridad, violencia e ilegalidad. Actualmente codirige un proyecto internacional sobre activismo en contextos de violencia en el estado de Michoacán, financiado por ESRC, Reino Unido. En 2011 recibió del INAH el premio Fray Bernardino de Sahagún.



RESEÑAS

UNA MIRADA AL PASADO DE LA NUEVA GALICIA

A perspective on Nueva Galicia's past

Andrés Fábregas Puig*

Reseña del libro
Historia del Reino de la Nueva Galicia (2016),
Thomas Calvo y Aristarco Regalado Pinedo (coord.),
Guadalajara: Universidad de Guadalajara.



La obra abre con un prólogo de Izcóatl Tonátiuh Bravo Padilla, Rector General de la Universidad de Guadalajara, una presentación de Carlos Antonio Villa Guzmán y José Trinidad Padilla López y finalmente una introducción de los coordinadores, Thomas Calvo y Aristarco Regalado Pinedo.

El cuerpo de la obra se divide en seis partes. La primera parte, "Los primeros actores", consta de dos textos: "Un actor ineludible: entre sierras y cuencas", de Thomas Calvo y Paulina Machuca, y "La cultura nativa (1300-1750)", de Joseph B. Montjoy.

La segunda parte, "Conquista y asentamiento del Reino de la Nueva Galicia (1524-1570)", consta de cuatro textos: "El preámbulo de la conquista (1524-1570)" de Aristarco Regalado Pinedo; "Una conquista a sangre y fuego (1530-1536)" de Aristarco Regalado Pinedo; "La primera regionalización (1530-1570)" de Salvador Álvarez y "La Guerra Chichimeca" de Salvador Álvarez.

Tercera parte: "Una lenta construcción del Reino". Consta de los siguientes textos: "El servicio del Rey y de Dios: institucionalización en el siglo

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

ISSN en trámite, Bajo licencia Creative Commons
ENCARTES antropológicos 1 • marzo/agosto 2018, pp. 182-187
Recepción: 13 de marzo 2017 • Aceptación: 20 de abril 2017
http://www.encartesantropologicos.mx



xvi", de Celina Becerra Jiménez; "Fundaciones religiosas en el siglo xvi: el clero secular", de José Refugio de la Torre Curiel y Laura Fuentes Jaime; "El Norte lejano o la nueva frontera", de Chantal Cramausel; "Elite y sociedad en la segunda mitad del siglo xvi", de Thomas Hillerkus, y "Un universo humano en implosión en pleno siglo xvi", de Thomas Calvo.

Cuarta parte: "La consolidación del Reino: El gran siglo xvii". Consta de los textos siguientes: "Tierras, minas y crecimiento demográfico", de Celina Becerra Jiménez y Aristarco Regalado Pinedo; "La consolidación de una capital: Guadalajara", de Celina Becerra Jiménez y Aristarco Regalado Pinedo; "Trayectorias de luz y sombras", de Thomas Calvo; "Fundaciones y prácticas religiosas (siglos xvii y xviii)", de José Refugio de la Torre Curiel y Laura Fuentes Jaime; "Zacatecas: Norte Imperial", de Jaime J. Lacueva Muñoz y "Campos, pueblos y villas", de Águeda Jiménez Pelayo.

Quinta parte: "Tiempos de Ilustración". Consta de los siguientes textos: "La evolución de la población en el siglo xviii", de Lilia V. Oliver Sánchez; "Crisis demográficas y epidemias", de Lilia V. Oliver Sánchez e "Influencias Ilustradas: reformas y transformaciones", de María Pilar Gutiérrez Lorenzo y Rebeca Vanesa García Corzo.

Sexta parte: "Hacia el final de la Nueva Galicia", que contiene de los siguientes textos: "De Reino a intendencias y a Diputación Provincial", de David Carvajal López; "La insurgencia en Zacatecas. 1809-1821", de Martín Escobedo Delgado y "La insurgencia en Guadalajara y el final del Reino", de Jaime Olveda Legazpi.

Cierran la obra el glosario, índice de mapas y cuadros, índice onomástico, siglas de los archivos y bibliotecas, bibliografía general y una nota sobre los autores. En total, 877 páginas escritas por 18 historiadores, divididas en 23 capítulos. Las instituciones de procedencia de los autores son la Universidad de Guadalajara, El Colegio de Michoacán, El Colegio de Jalisco, la Universidad Autónoma de Zacatecas y la Universidad de Valparaíso.

La historia del Reino de la Nueva Galicia forma parte del proceso de expansión de Europa occidental, la modernización y el capitalismo, bajo la forma del colonialismo. Asimismo, forma parte de los procesos de descolonización en general y de la formación de la nación mexicana y el Estado nacional mexicano en particular.

Los textos que componen la obra documentan lo anterior, describen los resultados de la empresa colonial que se prolongó tres siglos, la expropia-



ción de las tierras a sus dueños originarios, la disrupción de los territorios y la forja de nuevas realidades regionales, la evangelización y por supuesto, la resistencia anticolonial de la que ya es un icono la guerra del Mixtón.

La historia del proceso colonial en lo que hoy llamamos América Latina y el Caribe se inicia en la parte insular situada en ese *mare nostrum,* ese mar entre tierras del Nuevo Mundo. Es la Corona de Castilla la que encabeza la expansión que dará paso a la instalación del primer reino en las nuevas tierras: el de la Nueva España, instituido el 22 de octubre de 1523. La Nueva Galicia fue el segundo Reino Indiano, creado en enero de 1531. En 1548 se instaló la Audiencia en Compostela, mientras que en 1549 se creó el obispado. En la introducción del libro se anota todo ello y se advierte que el propósito de la obra es explicar este proceso. Así también, la introducción se adelanta en comentar la historiografía del Reino de la Nueva Galicia, lo que constituye una información relevante para el lector, aun aquel lego en el oficio o el conocedor de los temas que involucra. Muy sugerente, la introducción plantea la cuestión regional que aparece ya en la obra de Matías de la Mota Padilla en 1742 y es continua hasta nuestros días. Que el lector juzgue si esta novedosa *Historia del Reino de la Nueva Galicia* tiene o no una vocación regionalista. Una pregunta surge –entre otras tantas– de la lectura de esta introducción: ¿existió una común identidad neogallega? Y si así sucedió, ¿qué fue de ella?, ¿tiene lo anterior relación con la reconfiguración territorial de lo que fue el Reino de la Nueva Galicia?

En la sección de la introducción titulada “El correr del tiempo”, los autores y a la vez coordinadores de la obra ofrecen una información minuciosa sobre el contexto de cada uno de los 23 capítulos. Es un ejercicio que beneficia al lector, que así está en la posibilidad de recorrer la obra desde las perspectivas que más le interesen.

En la primera parte de la obra, “Los primeros actores”, llama la atención la información acerca del hacer una nueva ecología cultural en una geografía desconocida por los invasores. ¿Dejó este actuar sobre el medio ambiente huellas de identidad? O mejor, ¿fue ello el prolegómeno de la elaboración de identidades regionales?, ¿se dibujaron los mapas y los croquis fuera del sentimiento de pertenencia a los nuevos paisajes?

El hilo sigue con la discusión de la situación cultural nativa. Salta a la vista una constante: la variedad de la cultura en lo que es hoy el Occidente de México, variedad que está presente desde épocas anteriores a la

conquista, se manifiesta en el Reino de la Nueva Galicia y desemboca en nuestra días. La convivencia del sedentarismo y el nomadismo como manifestaciones de ecologías culturales distintas arroja mayor complejidad a la variedad de las culturas, resaltando la importancia de la sal y las interconexiones que provoca. Las características locales son diversas tanto en paisajes como en ecologías culturales, delineándose la emergencia de las futuras regionalizaciones que tendrán realidad en el periodo colonial. Una visión amplia pero a la vez detallada de la variedad de culturas en un territorio de 250 000 kilómetros cuadrados está documentada en esta parte de la obra. El enfrentamiento de los linajes, jefaturas, clanes, y los diversos niveles de la organización sociopolítica local con los castellanos fue devastador.

En la segunda parte de la obra, "Conquista y asentamiento del Reino de la Nueva Galicia (1524-1570)", se narra el preámbulo de la conquista (1524-1529). Aspectos a resaltar en esta parte inicial de esta sección de la obra son: 1. La emergencia de las relaciones patrón-cliente, base de los grupos egocentrados que caracterizan en la actualidad la anatomía de la política en México; 2. El peso de los factores personales en la lucha por el poder, aspecto que llega hasta nuestros días; 3. Las raíces de las intrincadas relaciones entre la Iglesia católica y el poder político en México.

Se delinean los conflictos que recorren las relaciones entre la Nueva Galicia y la Nueva España, que se mantuvieron durante todo el periodo colonial. Se observa que esos conflictos se iniciaron con las rencillas enconadas por hacerse del poder entre Nuño de Guzmán y Hernán Cortés. También están en esta parte informados los factores que inducen a la crueldad extrema, a la violencia y las disrupciones de la personalidad en los ámbitos creados en la lucha por el poder. La violencia es tal que ahora se entiende mejor aquel texto escrito por Bartolomé de las Casas, *Breve descripción de la destrucción de las Indias.* Es la violencia del colonialismo que volverá a manifestarse en los colonialismos internos una vez creados los Estados nacionales. Estamos ante una empresa para ejercer la violencia y expropiar los recursos básicos de los pueblos nativos, con cálculos de aportes y ganancias, como lo había apuntado José Miranda en *El papel del encomendero en los inicios del régimen colonial*. Ejemplo tétrico de ello: la campaña que emprendió Nuño de Guzmán contra los teúles-chichimecas, que terminó en una catástrofe militar y política. En contraste, llama la atención que la Nueva Galicia haya nacido de cara al mar, en un país como el nuestro que justo vive de espaldas al océano.



En el tratamiento de la primera regionalización (1530-1570) se observa la importancia de los contingentes de indios aliados a los castellanos, provenientes del centro de la Nueva España. Abunda este texto en información que hace aún más comprensible la importancia de los grupos clientelares y cómo se remontan a los añejos modelos de organización de las compañías medievales de comercio y guerra. Me parece interesante observar cómo la distribución de las encomiendas en el territorio naciente de la Nueva Galicia señala, a grandes rasgos, la frontera entre sedentarismo y nomadismo, resaltando de nuevo la variedad de las ecologías culturales. Asimismo, no debe pasar inadvertidos el importante papel de la renta de la tierra en forma de tributo en los comienzos del régimen colonial y las consecuencias de ello en la configuración de la sociedad. A la par, es necesario aquilatar lo que también se señala en esta parte de la obra, y es lo que significó la presencia y desplazamiento por toda la Nueva Galicia del ejército que llevó consigo el virrey Antonio de Mendoza, que eliminó y dispersó a la población originaria, aun pasada la guerra del Mixtón. Me parece que este capítulo está aún abierto. Incluye un estudio comparado de la pintura de 1550. Bien se señala en este texto que dicho documento cartográfico manifiesta la primera especificación de la Nueva Galicia como una macrorregión.

Muy sugerente resulta en esta segunda parte del libro la demostración de la formación de los tres conjuntos territoriales que se distinguirán en la Nueva Galicia del siglo XVI y que, a mi juicio, forman el embrión de las regionalizaciones posteriores: la costa, el sur-oeste de Zacatecas, y Guadalajara y su región. Es excelente la revisión que se hace de la guerra chichimeca y la discusión de los aportes de Powell, para concluir que la paz no fue nunca una realidad.





Andrés Antonio Fábregas Puig es etnólogo con especialidad en etnohistoria y con el grado académico de Maestro en Ciencias Antropológicas en la Escuela Nacional de Antropología e Historia; doctor en Ciencias Antropológicas en el CIESAS-México. Miembro fundador del Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa y fundador del CIESAS-Sureste, de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas además de contribuir en la reorganización del Instituto Chiapaneco de Cultura. Ha sido profesor de antropología en varios países de América Latina, en España y en varias universidades mexicanas. Ha publicado libros, ensayos, artículos, reseñas y textos de divulgación. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Actualmente es el director regional del CIESAS-Occidente.



RESEÑAS

BIOGRAFÍA DEL EXVOTO GUADALUPANO

The biography of a guadalupan ex-voto

Renée de la Torre Castellanos*

Reseña del libro
Las transformaciones de los exvotos pictográficos guadalupanos (1848-1999),
de Margarita Zires.
UAM/RICE, México, 2014.



Este libro contiene siete capítulos, cinco de autoría única y dos en colaboración con otros autores. De sus líneas, los estudiosos de los discursos pictóricos y narrativos pueden aprender de las diferentes herramientas apropiadas por Margarita y sus colaboradores para encontrar diferentes respuestas a qué expresan y comunican los exvotos, trascendiendo las motivaciones propias de los fieles y creyentes.

Este libro tiene la cualidad de ser generoso con la historia popular, al incluir un CD con las imágenes de los exvotos que pertenecen a la Basílica de Guadalupe, con lo cual deja un testimonio histórico del invaluable material iconográfico que permite estudiar las transformaciones en un largo periodo de tiempo de las culturas devocionales, de las aflicciones personales, de las maneras de representar lo divino y lo terrenal, de los códigos artísticos de autores y de épocas, de variedad de estilos estéticos, de estructuras de clasificación que nos permiten abordar las interacciones entre lo santo y lo profano. En fin, la colección de exvotos fotografiados y digitalizados nos da acceso abierto y gratuito a un cúmulo de saberes y representaciones sus-

* Profesora-Investigadora CIESAS Occidente.

ISSN en trámite, Bajo licencia Creative Commons
ENCARTES antropológicos 1 • marzo/agosto 2018, pp. 188-192
Recepción: 13 de marzo 2017 • Aceptación: 20 de abril 2017
http://www.encartesantropologicos.mx



ceptibles de ser analizados para comprender la historia del sentir católico popular de México a lo largo de un siglo y medio.

Los exvotos son materiales pictográficos que fueron realizados para pedir, agradecer y atestiguar el poder milagroso (Faser, 2000), en este caso de la Virgen de Guadalupe. Su práctica ritual se lleva a cabo dentro de un sistema de prácticas votivas que suceden en el sistema de la religión popular católica. Pero además de este sentido original, los exvotos han sido valorados por los coleccionistas y amantes del arte como obras estéticas (de ello da cuenta la colección de Frida Kalho), pero también han sido considerados por antropólogos e historiadores como testimonios de época (véanse los trabajos de Patricia Arias y Jorge Durand, 2003). En este libro Margarita Zires los retoma como textos sociales susceptibles de ser interpretados y analizados como géneros discursivos.

Margarita Zires, como buena comunicóloga, fotografió cuidadosamente un total de 1 094 exvotos existentes en la colección del museo de la Basílica guadalupana. Posteriormente los catalogó distinguiendo tradicionales de no tradicionales, antiguos de modernos. Luego, los ordenó cronológicamente (desde el más antiguo fechado en 1848 hasta los de finales del siglo XX) y los categorizó temáticamente, reconociendo 40 campos. Más tarde, seleccionó un *corpus* para realizar análisis particulares que se adaptaban al estudio de temas variados. Además, reconoció tipos de retóricas, diferentes materialidades, temas recurrentes, estilos artísticos de las épocas, imaginarios y formas expresivas. La metodología que siguió la investigadora es exhaustiva. Pero lo más sorprendente fue que Margarita fue capaz de leer en la secuencia de exvotos las afectaciones de la modernidad y de su subsecuente secularización. La observación metódica de los exvotos fue una fuente de teorización para establecer una hipótesis que empata con la de la más prestigiada socióloga de la religión contemporánea; me refiero a Danièle Hervieu-Léger (2004), quien al igual que Zires planteó que con la modernidad la presencia eclesial se fue debilitando, a la par que fue creciendo la individuación de las formas de creer y practicar la religión. Las dos llegaron a conclusiones similares, Hervieu-Léger analizando encuestas, y Zires mediante el análisis de la enunciación de láminas pintadas. Desde ahí, también logra contravenir las teorías sociológicas de la religión que planteaban la causalidad de que, a mayor industrialización y urbanización, se experimentaría un declive de lo religioso (Wilson, 1966); cuando lo que los exvotos mostraban era que estos fenómenos condujeron



a las transformaciones y variaciones de las prácticas votivas, mas no a su desaparición o desuso.

El exvoto ha venido transformándose a lo largo de su historia. Primero al modificar su materialidad, llegando en el presente a suplir la lámina por fotografías instantáneas. Lo que sí perdura es que el exvoto continúa siendo un testimonio de fe y de agradecimiento por el milagro recibido y, por tanto, pretende generar verosimilitud en las distintas formas de confirmar el milagro. A través de su análisis, la investigadora logró detectar los temas recurrentes en los que la Virgen de Guadalupe intercede para realizar milagros. Por ejemplo, se especializa en curar enfermedades, librar cirugías delicadas y sobrevivir a los accidentes graves (caídas, atropellamientos, choques, hasta naufragios). También la Virgen aparece en los retablos acompañando y ayudando a los que sufren a consecuencia de las injusticias, sea para liberarlos de las cárceles o para regresar con vida después de las batallas, las revoluciones y las guerras. A la Guadalupana no se le pide ni agradece para auxiliar a la migración, como sí se hace a la Virgen de San Juan de los Lagos (Calvo, 2001).

Las formas de narrar pictóricamente los dramas expresan convenciones sociales o metonimias, que son usadas para narrar el milagro inserto en las escenas de la vida cotidiana: una enfermedad se representa con una cama; una cirugía o los accidentes expresan el dramatismo plasmando el momento de la caída. La imagen de la Virgen de Guadalupe aparece en la mayoría de los exvotos tradicionales estableciendo un puente entre lo que está separado, pero a la vez establece una marcada distinción entre los planos celestiales y sobrenaturales y el mundo terreno donde transcurren las tragedias. Nos dicen Margarita Zires y Yael Merino, en la introducción del capítulo 4, que

> El exvoto narra milagros obtenidos y, en menor medida, solicitados. Su función principal es dar testimonio de un hecho sobrenatural, es pregonar el poder inmenso de una figura religiosa, en este caso de la Virgen de Guadalupe; es relatar que alguien más ha sido auxiliado, es contar que alguien ha sido elegido por ella. Sin embargo, el exvoto no se reduce a ellos. Al contar milagros, narra otro tipo de eventos al mismo tiempo: relata historias de la vida cotidiana y de los percances que sufre el devoto de la Virgen; en algunos exvotos se puede ver cómo eventos históricos han afectado la vida del creyente (p. 159).

Con todo, a los autores les interesa dar cuenta de la historia de las mentalidades y a la vez detectar los géneros y las reglas discursivas con que éstas se narran para producir dramatismo, sea con el recurso de las metonimias visuales o con los recursos textuales que aparecen en los adjetivos presentes en las leyendas de los exvotos. Por ejemplo, el estudio diacrónico de las transformaciones del exvoto permite constatar que las épocas marcan diferentes preocupaciones, mostrando que la modernidad introduce nuevas angustias que tienen que ver con la necesidad de lograr ascenso social mediante estudios y éxitos profesionales; o la manera en que los medios de transporte ocasionan nuevos peligros cotidianos.

El último capítulo, el 6, está escrito en colaboración con Cecilia Penasetti; en él resaltan las mediaciones gráficas, tipográficas y narrativas entre el exvoto y la fotografía, que incluye nuevos estilos y objetos votivos: los discursos burocráticos (por ejemplo, los certificados), los periódicos y revistas, el cine, la televisión y hasta el cómic, que influyen en los cambios que experimentan los exvotos más contemporáneos en su necesidad de generar verosimilitud. En este renglón, vuelven a recolocar la teoría de la secularización que permea la esfera del mundo religioso, cada vez menos autónoma y diferenciada de los medios de comunicación y las industrias culturales, pues como señalan las autoras, "las nuevas tecnologías comunicativas los siguen impactando, contribuyendo a su transformación y redefinición social" (p. 309).

El contenido de este libro nos permitiría seguir abundando en la riqueza de los exvotos como materialidad comunicativa para el estudio de la historia cotidiana de los mexicanos, de las ansiedades y los problemas que según las épocas experimentan los fieles católicos, de las maneras de pedir y agradecer milagros, de las mentalidades, de las formas populares de comunicar, y de los regímenes que modulan las maneras de narrar, plasmar y ante todo hacer creíble el milagro. Estoy segura que las múltiples aristas analíticas que Margarita y sus colaboradores ejercitan en el libro responderán a diversas inquietudes de quienes se adentren al placer de leer y contemplar las páginas de este maravilloso libro.





Bibliografía

Arias, Patricia y Jorge Durand (2002). *La enferma eterna. Mujer y exvoto en México, siglos XIX y XX.* Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Calvo , Thomas (2001). "México en un espejo. Los exvotos de San Juan de los Lagos (1870-1945). Textos de Thomas Calvo" *Historia Mexicana*, vol. LI, núm. 1, México: El Colegio de México, pp. 198-201.

Faser, Gloria (2000). "El arte de la devoción". *Artes de México*, núm. 53, pp. 8-23.

Hervieu-Léger, Danièle (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico.

Wilson, Bryan (1966). "La religión en la sociedad secular", en Roland Robertson (comp.), *Sociología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 127-137.

Renée de la Torre Castellanos es profesora-investigadora del CIESAS Occidente, en Guadalajara, México. Es SNI nivel III y miembro de la Academia de las Ciencias en México. Es cofundadora de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM) que, desde 1998, ha celebrado encuentros nacionales anuales, en la cual colabora como miembro de su Comité Académico. Durante su carrera de investigación se ha dedicado al estudio de la diversidad religiosa en México; al estudio de los nuevos movimientos religiosos; a la emergencia de las espiritualidades alternativas como son el *New Age* y la neomexicanidad y más recientemente ha investigado sobre de las dinámicas de transnacionalización de las danzas rituales aztecas y de la religiosidad popular. Su último libro fue la coordinación editorial de Variaciones Latinoamericanas del *New Age*. CIESAS, México, 2013, cuya traducción al inglés, *New Age in Latin America. Popular Variations and Ethnicy Appropriations*, fue publicada por Brill, 2016.

CONTENIDO

Vol. 1, núm. 1, marzo-agosto 2018
http://www.encartesantropologicos.mx



PRESENTACIÓN

Renée de la Torre Castellanos 1

COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS

GIRO GLOBAL A LA DERECHA Y LA RELEVANCIA DE LA ANTROPOLOGÍA
Gustavo Lins Ribeiro 5

LA ANTROPOLOGÍA ANTE LOS NARRADORES DE LA GLOBALIZACIÓN
Néstor García Canclini 27

REVISAR EL MANDATO ANTROPOLÓGICO
Rosana Guber 39

EL CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO EN TIEMPOS DE LA "POST-VERDAD"
John Gledhill 47

COMENTARIO BREVE
Claudio Lomnitz 56

ENTRE LOS GIROS, LOS LUGARES COMUNES CONCEPTUALES Y LA NATURALEZA CRÍTICA DE LA ANTROPOLOGÍA
Pablo Wright 59

ANTROPOLOGÍA: CONOCIMIENTO Y POLÍTICA
Esteban Krotz 67

REALIDADES ANTROPOLÓGICAS

LA ESTÉTICA DE LAS RELIGIONES AFROCUBANAS EN LA REFRACCIÓN DE ESCENARIOS TRASATLÁNTICOS
Nahayeilli Juárez Huet 84



EL MAOÍSMO EN MÉXICO. EL CASO DEL PARTIDO REVOLUCIONARIO DEL PROLETARIADO MEXICANO, 1969-1970
Uriel Velázquez 101

LOS ALTARES DEL CUERPO COMO RESISTENCIA ANTE EL PODER CARCELARIO
Adrián Yllescas 121

MULTIMEDIA

DOCUMENTAL: RELIGIÓN E INMIGRACIÓN. EL SEÑOR DE LOS MILAGROS EN ROMA
Verónica Roldán 140

ENTREVISTA

CONVERSACIÓN CON PABLO WRIGHT: LA ANTROPOLOGÍA VIAL, UNA PROPUESTA PARA EL ESTUDIO DE LA MOVILIDAD COMO CAMPO CULTURAL
Entrevista realizada por Christian O. Grimaldo 152

LAS CIENCIAS SOCIALES AQUÍ Y AHORA. SENTIDOS Y PERSPECTIVAS DEL OFICIO DE INVESTIGAR
Entrevista videograbada a Alan Knight
realizada por Claudio Palma y Joel Pedraza Mandujano
Enlace: goo.gl/aF44MS

DISCREPANCIAS

LA LEY DE SEGURIDAD INTERIOR
Debaten: Alejandro Madrazo, Julia Monárrez y
Salvador Maldonado
Modera: Manuela Camus Bergareche 169

RESEÑAS

UNA MIRADA AL PASADO DE LA NUEVA GALICIA
Andrés Fábregas Puig 182

BIOGRAFÍA DEL EXVOTO GUADALUPANO
Renée de la Torre Castellanos 188